CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

620

febrero 2002

DOSSIER:
La primera mirada moderna

Rafael Argullol
Meditación en torno a un cuerpo yacente

Philippe Jaccottet
En el puerto de montaña de Larche

Juan Francisco Maura
Alvar Núñez Cabeza de Vaca

May Lorenzo Alcalá
Ramón inventa a Norah

Entrevistas con Jorge Luis Borges y Geoffrey Parker

Carta de Chile

Notas sobre Manuel Alvar, la antropología brasileña, el autonomismo cubano y la feria ESTAMPA de grabado.

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

DIRECTOR: BLAS MATAMORO
REDACTOR JEFE: JUAN MALPARTIDA
SECRETARIA DE REDACCIÓN: MARÍA ANTONIA JIMÉNEZ
ADMINISTRADOR: MAXIMILIANO JURADO

AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL

Cuadernos Hispanoamericanos: Avda. Reyes Católicos, 4
28040 Madrid. Teléfs: 91 5838399 - 91 5838400 / 01
Fax: 91 5838310 / 11 / 13
e-mail: Cuadernos.Hispanoamericanos@aeci.es

Imprime: Gráficas VARONA
Polígono «El Montalvo», parcela 49 - 37008 Salamanca

Depósito Legal: M. 3875/1958 - ISSN: 1131-6438 - NIPO: 028-01-003-7

Los índices de la revista pueden consultarse en el HAPI
(Hispanic American Periodical Index) y en la MLA Bibliography

** No se mantiene correspondencia sobre trabajos no solicitados*

620 ÍNDICE

DOSSIER
La primera mirada moderna

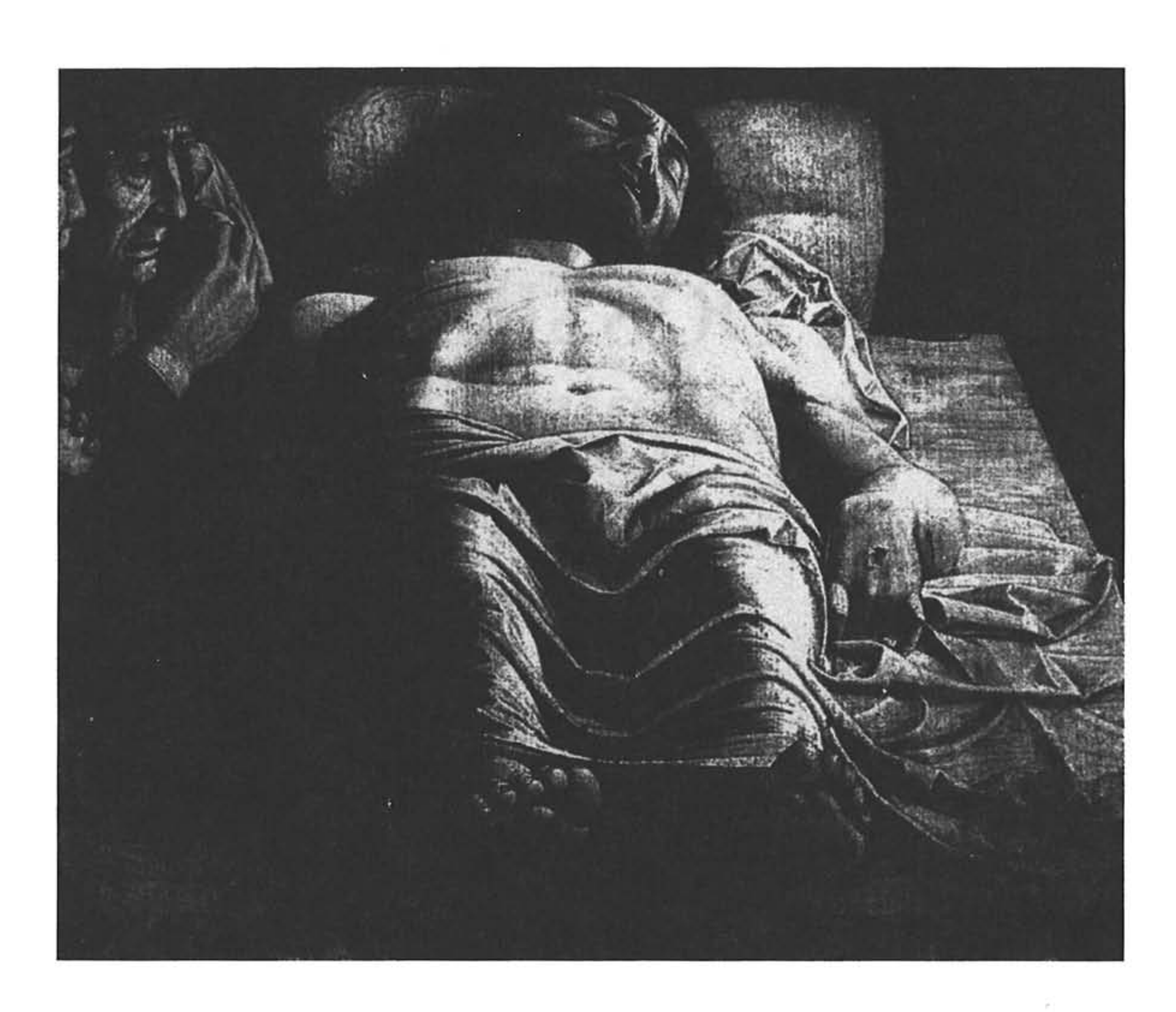
PUNTOS DE VISTA

CALLEJERO

BIBLIOTECA

DOSSIER
La primera mirada moderna

Coordinadora:
ISABEL SOLER



Andrea Mantegna: *Cristo yacente*

Meditación en torno a un cuerpo yacente

Rafael Argullol

I

La primera vez que vi un cadáver humano fue a los diecisiete años: una fría mañana, a una hora oscura todavía en la calle aunque atrozmente iluminada con neón en la sala de anatomía, donde varios estudiantes de primer curso de medicina tiritábamos entre bravatas. Para la mayoría era la pérdida definitiva de la virginidad ante la muerte.

Una palabra, *muerte*, que evoluciona con nosotros. Primero, en la infancia, la ignoramos hasta que lentamente la convertimos en el objeto principal de los juegos narcisistas de nuestra adolescencia; luego tratamos de olvidarla para que no acuda de nuevo a nosotros, desprovista ya de poesía, como una invasora brutal.

Un cadáver desnudo desnuda también a la muerte ante nuestros ojos. La despoja de artificios: aquel juego infantil con el suicidio que castigará a los padres, aquellas sinuosas metáforas de la pubertad que los malos poetas continúan inconscientemente años y años hasta quedar, por fin, petrificados. Un cadáver arranca hojarasca y muestra raíz.

Eso me sucedía –nos sucedía– por primera vez en las salas de disección del turbio Hospital Clínico. Supongo que los jóvenes envueltos en un ambiente de guerra y destrucción pierden esta virtud mucho antes. Nosotros la perdimos entonces, ante un cuerpo que había sido internamente destrozado por un accidente que, en apariencia, era casi perfecto.

Un hombre joven todavía, con la piel muy clara, levemente morada, tenía los brazos formando un exacto paralelo con el torso y la cabeza recostada hacia su lado izquierdo. Al entrar en la sala estábamos tan nerviosos que únicamente gritábamos y nos hacíamos pesadas bromas de dudosa negrura. Teníamos miedo de que la palabra *muerte* se convirtiera en aquella muerte real. Con los chillidos y la apenas disimulada penumbra todo era confusión: la sala daba vueltas a mi alrededor y las caras de mis compañe-

ros eran simiescas máscaras de carnaval. Nuestras batas blancas en nada se distinguían de las batas blancas de las carnicerías.

Pero, de pronto, se hizo el silencio. No sé cuál fue la causa. Quizá la entrada de un profesor que haría el ejercicio de disección u otra cosa. El caso es que se hizo el silencio y las máscaras dejaron de gritar. El silencio nos arrojaba a una imprevista soledad, sólo vulnerada por la presencia del cadáver. Tenía el cuerpo inerte delante de mí. Verticalmente, pues, empujado por los otros estudiantes, había sido situado a sus pies.

Creo que fue entonces, obligado por el silencio, cuando se produjo una correspondencia que no he podido olvidar: aquel cuerpo me trasladaba hacia la imagen de otro cuerpo que yo había visto unos años antes, sin que pudiera borrarlo de la memoria. Es otro cuerpo, proyectado en una pantalla durante una rutinaria clase en el colegio, era el Cristo de Mantegna.

II

Se ha dicho que los paisajes de la Toscana imitan los cuadros del *Quattrocento*. También los cadáveres de las salas de disección imitan al Cristo yacente de Mantegna: como éste, los cuerpos que han perdido la vida parecen sufrir más el peso de la gravedad, hundida la carne entre las costillas, mientras, por el contrario, la piel quiere flotar en el aire. Nadie ha pintado esta metamorfosis como lo ha hecho Mantegna.

Nadie tampoco se había atrevido a representar de este modo el cadáver de Cristo. Hasta aquel momento había prevalecido la dirección simbólica, si bien Masaccio, como en tantos otros aspectos de la pintura, había dado un giro decisivo al reflejar la Crucifixión. Y a lo largo del siglo XV el entero ciclo de la Pasión se desprende de las ataduras hieráticas para inmiscuirse en la vida cotidiana. Empieza a ser normal representar a Cristo, a la Virgen o a los Apóstoles con figuras y facciones completamente naturalistas.

Los artistas acercan las historias culminantes del Nuevo Testamento a su propia época de la misma manera que la escenografía de fondo está ocupada por la propia arquitectura renacentista.

De la muerte de Cristo se presta atención especialmente a la esencia central de la Crucifixión, al Descendimiento de la Cruz y al gran tema de la *Pietà*. En todos los casos el contenido se presta a cambios vertiginosos en el estudio anatómico y en el tratamiento de la expresión. Podría decirse, precisamente, que la evolución en la representación de estas tres escenas es el camino más seguro para reconocer los cambios que se producen entre el lenguaje gótico y el Renacimiento, así como en el interior del propio estilo renacentista.

Aunque tendrá, después, la extraordinariamente inquietante versión de Holbein el Joven, con un cadáver de rostro enloquecido, el yacimiento de Cristo es un tema menos frecuente; quizá porque es considerado un momento de íntima transición entre el sacrificio y la gloria. Pero posiblemente es el momento *más humano* de Cristo. No hay otro en el que esté más desprotegido, más allá de la heroicidad de la Pasión y lejos todavía del instante dorado de la Resurrección.

Incluso para el teólogo más avezado resulta difícil saber dónde reside la divinidad de este organismo inerte. El creyente puede aceptar la realidad de un Dios autosacrificado que luego revive. Pero el auténtico misterio está en el tramo intermedio. Ahí reside la más honda grandeza de la historia. Hay un momento crucial en el que Cristo ha abandonado su naturaleza divina y aún no la ha vuelto a recuperar. Es un cadáver en la fría mesa de disección, parecido a todos los demás cadáveres que yacen sobre la superficie rígida que ha tendido la muerte. Es sólo un hombre, y acaso sea este el instante en el que se pronuncia *Ecce homo*.

Creo que Mantegna es el primero en adivinar la condición única, mágica, de este instante de la Pasión. Dios está ausente de esa escena en la que las Santas Mujeres lloran su impotencia y su dolor. Pero, como contrapartida, la presencia del Cristo humano lo llena todo: un pobre cadáver que se apodera del Universo. Mantegna intuye genialmente que tan sólo la profundidad espacial puede aproximarle a un misterio que concierne a la eternidad y, por tanto, al tiempo.

III

La gran revolución del Renacimiento es la *profundidad*. El medieval había sido un mundo centrípeto, obsesionado por el centro y por el sistema. La Tierra tenía su centro en Jerusalén, el Universo tenía su centro en la Tierra. La Biblia y, en menor medida, Aristóteles y Ptolomeo daban autoridad a un espacio cerrado sobre sí mismo, capaz de suscitar sistemas asimismo cerrados: la *Summa Theologica* de Santo Tomás, la geometría escatológica de Dante.

Un mundo de este tipo exige también un cuerpo cerrado. El médico medieval actúa *ex catedra*. Se contenta con la fortaleza de la teoría, de la contemplación, sin lanzarse a abrir el cuerpo. Un técnico hará, a veces, este trabajo miserable que nunca pondrá en duda los circuitos seculares de la medicina medieval.

En una civilización centralista y sistemática, el arte debe ser necesariamente canónico, con fuerte tendencia a la alegoría. Así ha sucedido siempre: en Egipto, en el Imperio Bizantino. Lo que llamamos Renacimiento, por el contrario, rompe los límites de los distintos mundos. Podemos evitar discusiones académicas acerca de cuándo se acaba la Edad Media y empieza el Renacimiento. Son convenciones. La guía infalible, no obstante, es seguir aquella quiebra de límites.

El Renacimiento es centrífugo y estalla en grandes líneas de fuga que exigirán siempre una apuesta por la profundidad, por la exploración y, en la medida de lo posible, por la colonización. Pienso, en cuando menos, cinco cargas de profundidad: la que abre la «tierra conocida», con los viajes de descubrimiento; la que abre el Universo, con el fin del geocentrismo; la que abre el cuerpo, con la unificación de las figuras del médico y el cirujano; la que abre el espacio plano de la representación con el cuadro-ventana y la perspectiva; y, finalmente, la que abre el Yo, con el asentamiento del individuo y el nacimiento de la psicología. Cada una de estas líneas implica a las demás de un modo tan estrecho que podría afirmarse una ley de vasos comunicantes. El hombre penetra en el universo porque penetra en el cuerpo. Y viceversa.

A un artista como Mantegna, y en general a los grandes innovadores del *Quattrocento*, les afectan todas las líneas de fuga, pero en especial las tres últimas. La perspectiva, implícitamente, absorbe un espacio que necesita la libertad que otorgarán al hombre el nuevo navegante y el nuevo astrónomo. Podría decirse, en este sentido, que a través del cuadro-ventana el espectador mirará tan lejos que su mirada alcanzará los continentes de Colón y Vasco de Gama y las estrellas de Copérnico y Bruno.

Junto con estas conquistas implícitas, las del cuerpo y las del Yo son nítidas y explícitas. De Masaccio a Piero della Francesca y a Leonardo da Vinci, la exploración del cuerpo humano afecta por igual a la exploración física y a la naturaleza espiritual. El artista renacentista es claramente realista con relación al medieval, pero su realismo no es pasivo sino expresionista. Ninguno de los grandes artistas del *Quattrocento* deja de lado la vertiente psicológica del cuerpo: el estudio, extremadamente naturalista, de la anatomía es un camino, no menos radical, que debe conducir al conocimiento del *alma*.

O tal vez mejor: del *anima*. De la animación, del movimiento. Ningún otro rasgo caracteriza tanto la quiebra renacentista de los límites. El «mundo conocido» se pone en movimiento hacia lo desconocido y la Tierra gira alrededor del Sol. El cosmos es un organismo animado, un organismo en movimiento. Esta es también la conquista decisiva del nuevo arte que se emancipa del hieratismo.

IV

La pintura de Mantegna es arquitectónica, de la misma manera que podemos decir que la de Miguel Ángel es escultórica. Mantegna construye figuras y paisajes arquitectónicos pero la suya es una «arquitectura de las emociones». Hay un elemento quizá demasiado sólido en sus obras. Imágenes compactas y trazos de piedras: los rasgos son duros y rocosos.

Sin embargo, tras la primera impresión, el espectador atento descubre, paso a paso, aquella arquitectura emocional, bien manifiesta en el extraordinario estudio de los rostros. Retratista excepcional, Mantegna consigue su mejor pintura laica en sus retratos de grupo. En ellos se reflejan las nuevas pasiones de la sociedad renacentista, con sus grandezas y sus miserias.

El *Cristo yacente* ocupa un lugar singular en la pintura religiosa de Mantegna, el cual, al parecer, nunca quiso desprenderse de esta obra. El sufrimiento de las Santas Mujeres que lloran sobre el cadáver es la continuación atemperada del violento dolor expresado por ese mismo grupo femenino de *La Crucifixión*. Pocas pinturas renacentistas acogen un desespero semejante, con especial énfasis en la actitud vencida de la Virgen María.

Entre el Cristo colgado en la cruz de *La Crucifixión* y el Cristo yacente apenas hay un territorio para la santidad. Sí lo hay, en cambio, para el inconformismo y la rebeldía. El punto de vista adoptado por Mantegna es completamente invasor y casi sacrílego: Cristo ha sido reducido a su naturaleza humana. Mantegna parece insistir, además, en el hecho de que es precisamente esta reducción la que otorga una especial grandeza a su personaje.

El hombre que yace ante los ojos del espectador ha sido enfocado desde el ángulo más terrestre. El primer plano, los pies desnudos y horadados y, a partir de ellos, una abrupta perspectiva hacia el torso y la cabeza. Si el espectador se niega a jugar al juego de la perspectiva le aparecerá un hombre aplastado, deforme, hinchado, alejado por completo de la gracia de Dios. Aun aceptando el juego, es un cuerpo de difícil belleza, representado desde el ángulo menos favorecedor, en abierto contraste con la tradición estilizada occidental que culminará Velázquez.

Fijémonos en la cara, tan extraña a la terrible contorsión del Cristo de Grünewald como al *rigor mortis* del de Holbein. Mantegna nos regala a un hombre que duerme, pero no plácidamente sino tenso y descontento. No hay muestras de la serenidad que debería haber en la cara del Redentor, una vez culminado su sacrificio. De nuevo, la suya es una hermosura enormemente difícil. Como la que se ve en las salas de disección.

Mantegna debió de ser, como Miguel Ángel y tantos otros artistas de su tiempo, un perseverante estudioso de los cadáveres. El artista está muy

cerca del cirujano, sólo que provisto de un espejo que recrea, como obra nueva, lo que aparece ante su retina como músculo despellejado y nervio roto. Sin embargo, al contrario que otros, Mantegna no transfigura los cadáveres en cuerpos áureos. Únicamente muestra su arquitectónica desnudez, su abrumadora humanidad.

V

En Nápoles hay una enigmática capilla, la *Capella Sansevero*, que también contiene un Cristo yacente. Es un edificio que perteneció a la familia de los de Sangro pero que debe su singular morfología actual casi exclusivamente a un miembro de la familia; Raimondo de Sangro, príncipe de Sansevero, un personaje tan singular como su obra, ilustrado y hermético, que en pleno siglo XVIII busca la conciliación entre fe, arte y ciencia. A este respecto la *Capella Sansevero* contiene, en el sótano, una rara colección, calificada por su creador de «museo de los descubrimientos y de las invenciones», con claras reminiscencias místicas y ocultistas. Las piezas centrales de esta meditada escenografía son los cuerpos de un hombre y una mujer de los cuales han sido eliminadas, por procedimientos todavía hoy ignorados, las partes blandas, a excepción del entero aparato circulatorio en el que se pueden apreciar las más minúsculas ramificaciones arteriales y venosas.

Los napolitanos alegan que todo forma parte de la magia excepcional del príncipe de Sansevero. Con todo, la joya de la capilla es el Cristo yacente, obra del también napolitano y contemporáneo de Raimondo, Giuseppe Sanmartino: una casi increíble escultura en la que el cuerpo inánime de Cristo aparece enteramente velado, desde la cabeza a los pies. La dificultad artística del *Cristo velado* de Sanmartino se corresponde con la mezcla de respeto y temor que produce. Según la leyenda, es humano visto desde un lado y divino desde el lado contrario.

No sé si humano y divino, pero lo cierto es que no he visto ninguna otra obra en la que se reflejara tan nítidamente una doble naturaleza, una tan explícita condición contrapuesta, un doble nudo. Desde la izquierda del *Cristo velado*, aquel cuerpo de mármol parece volar hacia la ingravidez. La descorporeización es tan acusada que en determinado momento uno cree estar ante un aura o un espectro, ante una presencia tan levemente tangible como la luz. Y tal vez sea, en efecto, una percepción de este tipo la que el hombre ha reconocido como divina.

Desde el lado opuesto, la luz se hace opaca pese a la extrema delicadeza del cincel de Sanmartino. La gravedad se cierne pesadamente sobre aquel pobre cuerpo y los propios pliegues del velo, alas antes, se transforman en ataduras que arrastran la figura hacia la tierra. El rostro dulce de Cristo se crispa levemente, como abandonado al vacío, y la huella de un dolor invencible desciende hacia el pecho y los brazos. La carne se hunde entre olas de mármol, las costillas se elevan como cuchillos, los dedos se clavan en el lecho de piedra, acaso en el último esfuerzo contra la muerte.

Situados en el mirador mortal del yacente, la capilla del Príncipe de Sansevero es despojada de sus ropajes simbólicos y aparece tan desnuda como el espacio del cuadro de Mantenga, tan turbia y amarillenta como aquella sala de disección en la que debía enfrentarme a mi primer cadáver. Sólo carne sin vida, sólo piedra, sólo pigmento.

Aunque, simétricamente, también podemos trasladarnos al otro lado de la desolación y ver los espectrales dobles agazapados en los cuerpos yacentes. No hay nada de sobrenatural en ello sino, al contrario, un homenaje extremo a la vida y a su memoria.

En el acto fundador de la conciencia debió de haber un ser humano ante un cadáver querido: allí nacieron la compasión y la rebeldía. El alma no es sino el instinto que se reconoce como conciencia.

VI

Unos meses después de que yo viera el Cristo de Mantegna en la sala de disección del hospital, los periódicos publicaron una foto en la que se veía el cuerpo sin vida del revolucionario Ernesto Che Guevara. Las noticias de su captura y muerte en Bolivia eran muy confusas pero la fotografía recordaba asombrosamente la pintura de Mantegna; así, si no confundo la memoria con la fantasía, se constató en alguna parte.

Fue una fotografía poco difundida. La propaganda revolucionaria, idéntica a la religiosa como es bien sabido, prefirió la efigie heroica de Guevara que, por otra coincidencia magnífica, se aproxima a la tradición apologética moderna iniciada en los autorretratos mayestáticos de Durero. Esa mirada frontal y desafiante se consideró probablemente, el mejor reclamo para la «nueva era» que se iniciaba.

Ahora constatamos, no obstante, lo equivocado de la elección. De la misma manera que lo mejor del cristianismo nace de unas pocas horas de derrota, y no de los delirios en torno a Cristo Rey, la principal religión del siglo XX, el comunismo, estaba sentenciada desde el momento en que pre-

firió los totalitarios iconos del culto a la personalidad en lugar de las solitarias y humildes imágenes de la rebeldía y la compasión. Como ha comprendido perfectamente el arte, la grandeza de Cristo está en su Pasión: en la Crucifixión, en el Descendimiento, en la Piedad, en el dolor y amor de las Santas Mujeres. En el silencio.

Entre dos ruidos, el de su revelación y el de su resurrección, el silencio del Cristo yacente es su mejor pronunciamiento. No es distinto en el caso de otros sacrificados. De ahí la carga simbólica de la última fotografía de Guevara. Hay algo de grotesco, a estas alturas, en el icono triunfal del revolucionario: anuncia el cortejo fúnebre de la revolución. No es un caso aislado: hay algo de grotesco en todos los iconos triunfales de todas las épocas, pues siempre encabezan declives imparables.

Pero la última fotografía de Guevara tiene un magnetismo extraordinario: expresa el silencio. El único silencio realmente compartido. Más allá de esa imagen clandestina de un hombre abatido, o asesinado, en una aldea perdida de Bolivia, surgen el mismo misterio y la misma complicidad que ante el Cristo yacente de Mantegna. En uno y otro caso algo se ha detenido pero, a su vez, algo se ha engendrado: un doble, al igual que ocurre en la estatua velada de Nápoles, que es luz, aura, espectro o, simplemente, memoria. Ninguna imagen de exaltación o victoria tiene un poder semejante.

Creo que vagamente intuí esto aquella fría mañana en que a los diecisiete años me enfrenté por vez primera al cadáver de un hombre. Tal vez externamente disimulé, como los otros aprendices de médico, mis compañeros de entonces, y grité y reí con ellos. Pero en mi interior reconocí un respeto inesperado por una parcela culminante de la vida de la que acostumbramos a huir por temor o por vergüenza. Nunca he sabido, por supuesto, quién fue aquel hombre en la sociedad. Allí tendido, era todos nosotros. No es un recuerdo angustioso. Es, por el contrario, un buen recuerdo, con más luz que oscuridad.

Quizá los ángeles no sean más que recuerdos de esta naturaleza.

La visión del alma

Victoria Cirlot

«Y como no podía ver todo esto en mi alma,
pensaba que tampoco podría ver el alma.»

San Agustín, *Confesiones*, IV, 15, 24

En la paradoja de ver lo invisible hay que situar la visión del alma. Habitante de un territorio que desconoce las formas, el ojo no puede alcanzarla. Al no pertenecer al mundo sensible, se necesitan otros ojos, distintos de los físicos, para ver el alma. Pero sobre todo es necesario que ocurra un acontecimiento especial para que ante esa mirada otra se despliegue el espectáculo del alma. Pensar que el alma no se puede ver es, según confesaba san Agustín, un error nacido de una escasa o inexistente vida del espíritu.

El deseo de ver lo invisible es más intenso que cualquier otro deseo de ver. Nace siempre que se contrapone al mundo exterior ese otro espacio que no es espacio, ese otro lugar que no es lugar: la interioridad. Y si una ávida mirada continúa mirando al exterior no es más que para encontrar formas análogas que le permitan, por analogía, captar el espacio interior. En la visión del alma, ésta se reviste de formas que son simbólicas: se muestran sólo para encarnarla instantáneamente. Y su belleza es inmensa, como atestiguan las reproducciones de la visión.

Entre los textos que conforman el *habeas* de mística medieval, hay uno que resulta particularmente significativo en lo que respecta a la visión del alma, y ello debido a la clara conciencia por parte de la visionaria de que aquello visto es justamente el alma. Por lo general, es la interpretación simbólica la que identifica el objeto visionado con el alma, pues como suele suceder en los sueños tampoco en la visión misma suele darse dicha identificación. En cambio, en este caso se afirma de modo explícito la visión de la propia alma. Se trata de un pasaje emocionante, por cuanto contiene encerrado en las palabras de sus pocas frases todo el estupor maravillado de la contemplación. Este pasaje se encuentra en el *Libro de las Revelaciones* de la gran mística inglesa Juliana de Norwich (1342-1416?): «Entonces nuestro buen Señor abrió mi ojo espiritual. Me mostró mi alma en el centro de mi corazón. La vi tan grande como un universo infinito y,

por decirlo así, como un reino bienaventurado. Tal como me apareció, comprendí que es una ciudad de gloria».

Un acontecimiento ha ocurrido. Fortuita, gratuitamente, tiene lugar la apertura del ojo espiritual. Y ante ese ojo se despliega una inmensidad en el centro. La forma de esa inmensidad es la de «una ciudad de gloria», celestial, como una Jerusalén celestial. Son muchas en la cultura medieval las visiones y reproducciones de la Jerusalén celestial, pero una será suficiente para visualizar con mayor detalle «la ciudad de gloria» a la que se refiere Juliana de Norwich. La Jerusalén vista por Juan de Patmos desde el monte Sinaí fue representada una y otra vez en el arte medieval. El texto del *Apocalipsis* la describe así: «Y vi la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo. /.../ Me trasladó en espíritu a un monte grande y alto y me mostró la ciudad santa de Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, y tenía la gloria de Dios. Su resplandor era como el de una piedra muy preciosa, como jaspe cristalino. Tenía una muralla grande y alta con doce puertas, y sobre las puertas, doce Ángeles y nombres grabados, que son los de las doce tribus de los hijos de Israel; tres puertas al oriente; tres puertas al norte; tres puertas al mediodía; tres puertas al occidente. La muralla de la ciudad se asienta sobre doce piedras, que llevan los nombres de los doce Apóstoles del Cordero. El que hablaba conmigo tenía una caña de medir, de oro, para medir la ciudad, sus puertas y su muralla. La ciudad es un cuadrado: su largura es igual a su anchura. Midió la ciudad con la caña, y tenía doce mil estadios. Su largura, anchura y altura son iguales. Midió luego su muralla, y tenía ciento cuarenta y cuatro codos -con medida humana, la empleada por el Ángel. El material de esta muralla es jaspe y la ciudad es de oro puro semejante al vidrio puro. Las piedras en que se asienta la muralla de la ciudad están adornadas de toda clase de piedras preciosas: la primera piedra es jaspe, la segunda zafiro, la tercera de calcedonia, la cuarta de esmeralda, la quinta de sardónice, la sexta de cornalina, la séptima de crisólito, la octava de berilo, la novena de topacio, la décima de crisograsa, la undécima de jacinto, la duodécima de amatista. Y las doce puertas son doce perlas, cada una de las puertas hecha de una sola perla; y la plaza de la ciudad es de oro puro, transparente como el cristal».

(Ap 21, 2-21)

Juan de Patmos asiste a la aparición de la nueva tierra después de las catástrofes que han señalado el fin del mundo. La nueva tierra adopta la forma de ciudad «que baja del cielo». La visión de la ciudad sucede desde

el monte Sinaí y Juan la contempla en su totalidad: un cuadrado perfecto con doce puertas, como doce son las piedras sobre las que se asienta la ciudad. Las doce puertas se distribuyen de tres en tres en cada uno de los lados del cuadrado. El lapidario sustituye al Zodíaco para mostrar el material y la textura de la ciudad celestial. Destaca el oro puro, el material de la plaza de la ciudad, y el jaspe transparente de la muralla. Una miniatura del *Beato de Facundus*, realizado en el año 1047 para el rey Fernando I y la reina Sancha, muestra una visión aérea de la Jerusalén celestial. El carácter geometrizante y abstracto de la representación de la ciudad se corresponde con el simbolismo numérico que recorre la descripción en el *Apocalipsis*, en donde la forma de la ciudad procede de las relaciones de proporción que guardan el 4 y el 12, el 12 y el 3. En el interior del cuadrado, que en la representación se ha rectangularizado, se encuentran en las esquinas el Ángel que mide con la caña y el propio Juan con el libro de la revelación, mientras que hacia el centro aparece el Cordero con la cruz. El suelo de la ciudad lo forman cuadrados pequeños que alternan rojo y ocre, como un damero, y las puertas de la muralla se abren planas para introducir a los doce Ángeles y significar mediante un círculo con inscripción cada una de las doce piedras sobre las que se asienta la ciudad.

En el arte simbólico la representación de la ciudad conoce muchas variantes pero por lo general se mantiene la forma del cuadrado, y la muralla que la rodea suele ser circular, mientras que el centro del cuadrado se reserva para introducir un elemento significativo. Se trata de un recinto cerrado y este esquema organizativo sirve tanto para una ciudad, como para un jardín o un huerto. Desde una perspectiva psicológica, la ciudad o el jardín cuadrados son arquetipos del alma. Según Carl Gustav Jung emergen del inconsciente en el momento en que la persona necesita concretar su espacio interior, siempre visualizado como espacio sagrado o *témenos*. En *Psicología y alquimia* (1943) se introduce un sueño en que «El soñante se aventura a dar el salto en la oscuridad y al llegar abajo descubre un hermoso jardín de formas regulares que exhibe en su centro una fuente de surtidor...» y se comenta que: «El jardín es propiamente el témenos, y la fuente del surtidor es la fuente del agua viva de san Juan...». Pero es importante además el hecho de que este espacio de «formas regulares» siempre deberá protegerse con el muro, o bien será el movimiento circular de la propia persona el que lo cierre. Se trata de la «la *circumambulatio*, es decir, el círculo que rodea el cuadrado y que alude a la exclusiva concentración en el centro, en el lugar de la transformación creadora». Esta es justamente la forma que adoptan los *mandalas*, «el círculo ritual o mágico que, especialmente en el lamaísmo y también en el Yoga tántrico se usa como Yantra,

esto es, como instrumento de contemplación». El *mandala* fue estudiado por Carl Gustav Jung desde 1918, año de su descubrimiento, y durante diez años a partir de materiales propios y de sus pacientes, así como, a partir de 1929, en *El misterio de la flor dorada*, el antiguo texto taoísta que trabajó en colaboración con Richard Wilhelm. Al final de su vida, en su autobiografía Jung lo definió así: «El mandala es una imagen arquetípica cuya existencia puede comprobarse a través de los milenios. Caracteriza la totalidad o simboliza la totalidad de la persona del fundamento del alma expresada míticamente: simboliza el fenómeno de la divinidad encarnada en el hombre». A través de este símbolo se significó en la primera parte del *Roman de la Rose*, la debida a Guillaume de Lorris en los años veinte del siglo XIII, la iniciación de su protagonista: el joven sueña que sale de su casa y llega hasta un jardín cuadrado cerrado por una muralla. Rodea la muralla pero no encuentra ninguna entrada, hasta que finalmente divisa una pequeña puerta por donde penetrar en el jardín. Después de deambular por el jardín llega al centro en donde hay una fuente. En obra este jardín se presentó como un paraíso laico, alternativo al religioso, el *paradisus amoris*, pero, en realidad, su imagen continuó mostrando el rostro divino del alma.

Pero retornemos a Juliana de Norwich y a la visión de su alma: «Me mostró mi alma en el centro de mi corazón. La vi tan grande como un universo infinito y, por decirlo así, como un reino bienaventurado. Tal como me apareció comprendí que es una ciudad de gloria». Esta visión del alma aparece en la última de sus visiones, la decimosexta. Se trata, en cierto modo, de la conclusión de su experiencia visionaria. Ésta tuvo lugar durante una grave enfermedad de Juliana, a la edad de treinta años. A lo largo de un día y una noche se sucedieron dieciséis visiones después de las cuales ella se curó de la enfermedad y abandonó las orillas de la muerte. Las visiones se centraron en la Pasión de Cristo. Ella las escribió y según atestigua la tradición manuscrita, las escribió dos veces, porque se conocen dos versiones distintas: una breve, la más antigua y por tanto la más cercana a la experiencia visionaria, y otra larga, a la que corresponde el breve pasaje transcrito, en la que ella volcó sus profundos conocimientos teológicos. *El libro de Revelaciones* está tan plagado de términos que aluden a la visualización (*see, look, behold*), que se ha sostenido que la reclusa de Norwich propuso una enseñanza teológica y una pedagogía original basada en la mirada. Ciertamente ver y comprender constituyen términos sinónimos en su obra. Y sólo de su ardiente deseo de ver puede proceder su extraordinaria potencia visionaria. Ante su mirada apareció la ciudad de gloria y ella comprendió que la ciudad era su propia alma.

Bibliografía

La obra de Juliana de Norwich en su lengua original, el inglés del siglo XIV, se encuentra editada en *A Book of Shewings to the Ancores Julian of Norwich*, edición y estudio de Edmund Colledge y James Walsh, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1978. Una traducción al francés en *Julienne de Norwich. Le livre des révélations*, estudio y traducción de Roland Maisonneuve, Les éditions du Cerf, París, 1992. Está a punto de aparecer una traducción al catalán en la colección «Classics del cristianisme», Proa, con un estudio introductorio de Blanca Garí.

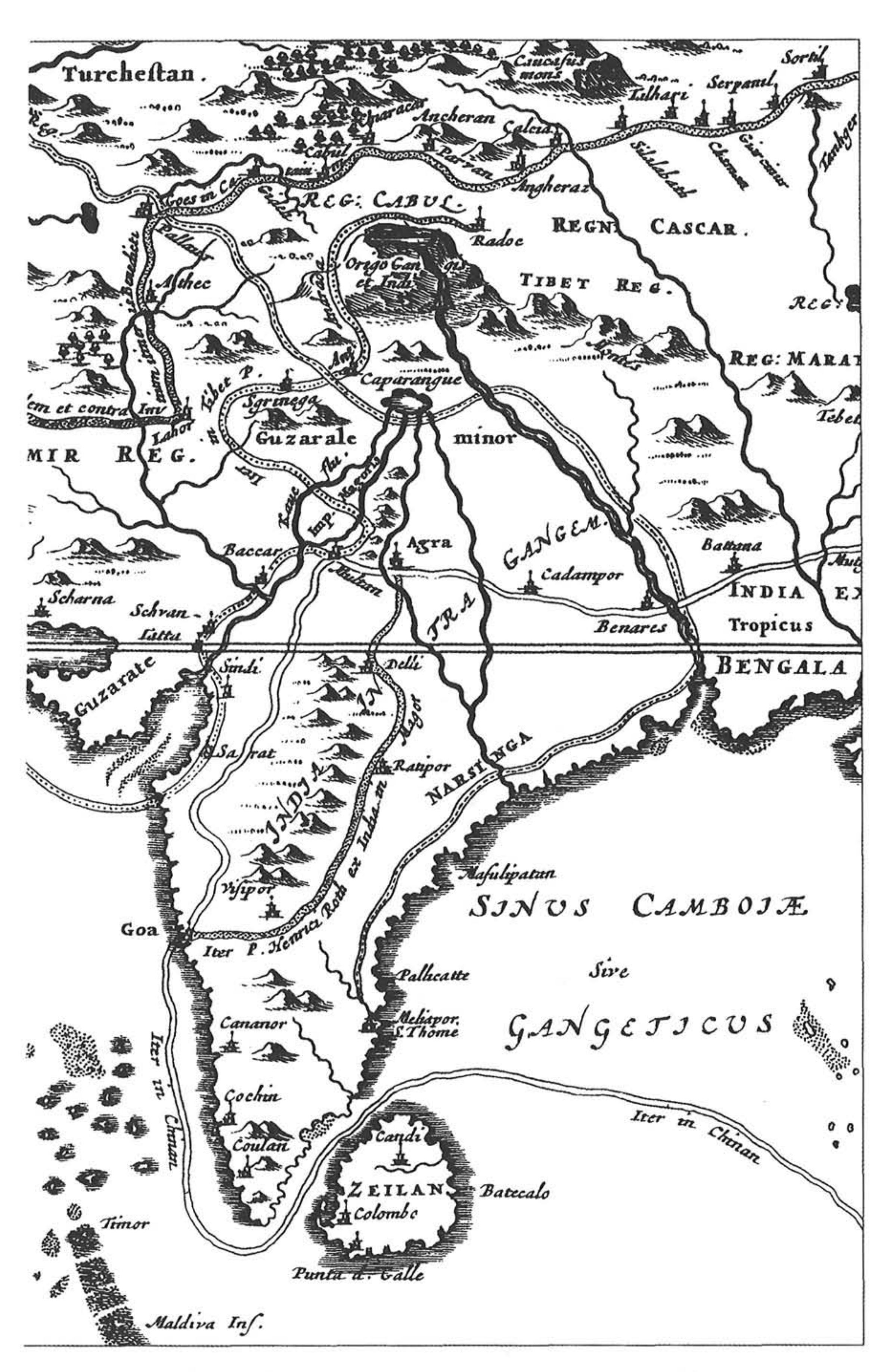
PERRONE-MOISÉS, Leyla: «Paradoxes of Literary Nationalism in Latin America», *Latin America as its Literature*, CNL, New York, 1995.

GUILLAUME DE LORRIS: *Le roman de la rose. El libro de la rosa*, Quaderns Crema, Barcelona 1985: «Hault fut le mur et bien quarrez;/si en estoit clos et barrez...» (vv. 467-8) (El muro era alto y bien cuadrado / estaba cerrado y rodeado...»); «Lors m'en alai a grant aleure,/ aceingnant la compasseure,/ et la cloison du mur quarré» (vv. 513-5) (Entonces fui muy deprisa, rodeando la construcción del muro cuadrado...).

Las citas de Carl Gustav Jung están extraídas de:

C. G. JUNG: *Psicología y alquimia*, Buenos Aires, pp. 98, 115 y la última de C. G. JUNG, *Recuerdos, sueños, pensamientos,* Seix y Barral, Barcelona 1966, p. 339.

Una ilustración del folio 253, verso, del *Beatro de Facundus* (Biblioteca Nacional de Madrid, Vit. 14-2) se encuentra en la p. 205 de Henri Stierlin, *Le Livre de Feu*, Sigma, Ginebra 1978.



Kircher: *China monumentis (...) ilustrata* (Amsterdam, 1667)

Also sprach der Idalcan

Un encuentro curioso en el Bijapur de 1561[1]

Sanjay Subrahmanyam

Und da stehe ich schon,
Als Europäer,
Ich kann nicht anders, Gott helfe mir!
Amen!

Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*[2]

«Va el fervor de hacerse cristianos de manera que, confiamos en el Señor, pronto no habrá restos [*toucas*] de gentiles en esta tierra, y esta labor empezaremos con ese Idalcão»[3]. Estas optimistas palabras, escritas en 1560 por un jesuita residente en Goa a otro miembro de la misma Orden en Lisboa, parecen anunciar un cambio importante en las relaciones entre los portugueses en la India y quienes tradicionalmente fueron sus mayores enemigos: los reyes de Bijapur. El término « Idalcão» en este contexto viene del título en lengua persa *Adil Khan* («El Señor Justo»), que fue otorgado a finales del siglo XV al fundador de la dinastía de origen turcomana que reinaba en el sultanato de Bijapur, en la India Occidental. Cuando el gobernador portugués Alfonso de Alburquerque conquistó por primera vez Goa en la primavera de 1510, la ciudad se hallaba bajo dominio musulmán, gobernada por un tal Yusuf Adil Khan, antiguo vasallo del sultanato Bahamanida, que había creado su propio reino alrededor de 1490. Tras la muerte de Yusuf en 1510, su hijo Ismail tomó el título de Adil Shah y asumió la plena soberanía al rechazar la tutela de los Bahamanidas. La lucha entre los soberanos de Bijapur y los portugueses de Goa continuó durante las décadas de 1520 y 1530 hasta la llegada, al trono de Bijapur, de Ibrahim Adil Shah en 1534.

[1] *Agradezco a mi apreciado amigo y colega, el profesor Mauricio Tenorio-Trillo, su amable lectura.*

[2] *Friedrich Nietzsche,* Also sprach Zarathustra, *vierter Teil, en Nietzsche,* Werke in drei Bänden, *Band II, ed. Karl Schlechta, Munich, 1966, p. 544.*

[3] *Fr. Melchior Dias S.I. Fr. Antonio de Monserrate S.I., Ulyssiponem, Goa, 8 de diciembre de 1560, en Josef Wicki, coord..,* Documenta Indica, IV (1557-1560), *Roma, 1956, Doc. 105, p. 813.*

En aquel momento, una serie de circunstancias alteraron el equilibrio político; entre éstas, cabe destacar la guerra entre el nuevo rey de Bijapur y el vasallo más importante del reino, Asad Khan Lari[4]. Asad Khan, un noble de origen persa que detentaba el control efectivo de la estratégica región de Belgaum (el «Beligão» de los textos portugueses), debilitó la posición de Ibrahim al apoyar a otro candidato para la sucesión. El escogido fue un tío de Ibrahim, el hijo del fundador de la dinastía, Yusuf Adil Khan. Este hombre, Ali bin Yusuf Adil Khan, se encontraba por entonces en la corte de Gujarat, donde recibía un trato de distinción, así como rentas importantes, por parte del sultán Bahadur Shah[5]. Las estrategias políticas de Asad Khan acabaron por involucrar a los portugueses de Goa, que acordaron con el jefe musulmán una alianza *contra natura* con la intención de crear conflictos al propio rey. Ali bin Yusuf, llamado Meale (es decir, Miyan Ali) en los documentos portugueses de la época, fue enviado a Goa con la esperanza de que un día ocupara el trono de Bijapur.

Utilizando la amenaza que representaba Meale, a finales de los años treinta del siglo XVI los portugueses consiguieron usurpar una serie de tierras y obtener otras concesiones del sultán Ibrahim. Aun después de la muerte de Asad Khan, los sucesivos gobernadores del *Estado da Índia* buscaron otros aliados dentro del estado de Bijapur, donde no faltaban ambiciosos señores de la guerra. Por su parte, el sultán Ibrahim buscó la manera de neutralizar la estrategia portuguesa, tanto mediante el poder del dinero como por el de las armas: en ocasiones atacó las tierras limítrofes a Goa para mostrar su disconformidad, pero en otras llegó a ofrecer soluciones como el exilio de Meale y de sus hijos a Malaca a cambio de una suma de dinero que el estado de Bijapur pagaría a los portugueses.

Los pormenores de este negocio sin fe ni ley, regido casi exclusivamente por los principios de razón de Estado, aparecen claramente expresados en una carta escrita por el enviado del *Estado da Índia* a la corte de Bijapur, un tal Krishna (o Krishna Rao), brahmán de Goa, que ya en las décadas de los años veinte y treinta había jugado un papel importante en las relaciones diplomáticas de los portugueses con los gobernantes vecinos a la ciudad. Esta carta, escrita «en Balagate en la ciudad de Bijapur el día 5 de diciembre de 1546» y dirigida al rey de Portugal D. João III, describe una gran

[4] *Véase Diogo do Couto,* Década Quarta da Ásia, *ed. por Maria Augusta Lima Cruz, vol. II, Lisboa, 1999, pp. 76 a 77.*

[5] *Véase nuestro estudio, «Notas sobre um rei congelado: O caso de Ali bin Yusuf Adil Khan, chamado Mealecão», en Rui Manuel Loureiro y Serge Gruzinski, coords.,* Passar as fronteiras: II Coloquio Internacional sobre Mediadores Culturais, séculos XV a XVIII. *Lagos, 1999, pp. 265 a 290.*

parte de las negociaciones entre sucesivos gobernantes portugueses y el sultán Ibrahim, sobre todo en lo referente a Meale. La carta reza[6]: «Señor. Por Micer Bernaldo Naçi escribí a Vuestra Alteza lo ocurrido con Idalcão [Adil Khan] y con Açádecão [Asad Khan] y Meale [Miyan Ali]. A lo que Vuestra Alteza no me respondió, de lo que no me extraño, puesto que si Vuestra Alteza hubiera visto la carta, me hubiera respondido y no solamente me hubiera respondido sino que me hubiera hecho una gran merced si tuviera verdadera información sobre lo que yo hice aquí para servirlo, cosa que podía Vuestra Alteza saber a través de su gobernador Martim Afonso de Sousa y de D. Graçia de Castro, que fue capitán de esta ciudad de Goa, los cuales dirán la verdad a Vuestra Alteza si temen a Dios, así como el Licenciado António Cardoso, secretario, que por ventura habrá escrito la verdad sobre mis servicios a Vuestra Alteza.

Y aunque, como digo, ya he escrito a Vuestra Alteza todavía quiero escribir algunas cosas que en el presente ocurren en este Balagate[7]. Sabrá Vuestra Alteza que mientras Açadecão se levantó contra Idalcão, su señor, trabajé de tal manera que conseguí para Vuestra Alteza dos territorios de Idalcão, llamados Salesete y Bardes, que fueron arrendados por cuarenta y ocho mil *pardaos* en entregas anuales, exceptuando cuarenta y dos mil *pardaos* de oro en dinero; así hice que Idalcão donase a Vuestra Alteza todo el dinero de Açadecão que estaba en Cananor, y este donativo que Idalcão hizo de dicho dinero fue ratificado por una carta mía que él escribió, y que Martim Afonso de Sousa me pidió para llevársela consigo.

En esto, el nombrado gobernador Martim Afonso e Idalcão convinieron que, por las dichas dos tierras que Idalcão había donado a Vuestra Alteza, el gobernador debía mandar a Meale y a sus hijos a Malaca y, como el gobernador no cumplió dicho contrato e Idalcão estaba a punto de romper la paz, Martim Afonso me mandó como embajador a Idalcão para decir a través mío cuánto le daría si le entregaba a Meale, a lo que Idalcão me respondió que la amistad que tenía con el Rey de Portugal no le obligaba a entregar a Meale, su tío, a cambio de dinero, sino que debía entregarlo a cambio de nada y que, además, donaría cincuenta mil *pardaos* de oro para una joya para la Reina, Nuestra Señora. Martim Afonso aceptó de buen grado la entrega de Meale y de sus hijos y la de dichos cincuenta mil *pardaos* de oro y, con este recado, mandó a Galvão Viegas y ante mí, jurase sobre su ley que no haría daño ni

[6] *Instituto dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo (IAN/TT), Lisboa, Corpo Cronológico, II-241-24.*

[7] *«Balagate» es la región que se encuentra más allá de la sierra llamada «Gates», en la India occidental.*

sacaría los ojos ni mataría a Meale ni a sus hijos y que únicamente los tendría en una fortaleza, lo que Idalcão juró según la manera expresada. En estas, llegó el gobernador D. João de Castro; en cuando Idalcão supo de su llegada, le mandó una carta para que cumpliera el acuerdo que los gobernadores anteriores habían establecido con él. También yo y Galvão Viegas escribimos otra carta al gobernador para darle cuentas, pormenorizadas de principio a fin, de todo el acuerdo. Él nos respondió que le alegraba mucho saber de nuestra embajada y que si no éramos recompensados era porque Idalcão andaba ocupado con sus guerras y que en cuanto estuviera desocupado nos recompensaría con mercedes en nombre de Vuestra Alteza. Después de esto Idalcão mandó los cincuenta mil *pardaos* de oro y sus capitanes a cambio de Meale; pero el gobernador no quiso cumplir el acuerdo de Martim Afonso, por lo que Idalcão se enojó mucho y dijo que desconfiaba de estos gobernadores de Vuestra Alteza que llegaban cada tres años porque uno acordaba una cosa en nombre de Vuestra Alteza y otro la deshacía y no la cumplía, y que no sabía en quién confiar puesto que, a pesar de ser todos de Vuestra Alteza, no se ponían de acuerdo. Y por esta razón hace más de dos años que nos tiene retenidos en este Balagate. Después de que el gobernador D. João de Castro no cumpliera el acuerdo del gobernador Martim Afonso, volvió a pactar de nuevo con Idalcão que Meale estuviera preso en esta fortaleza de Goa y que las dos dichas tierras que tenía fueran para siempre de Vuestra Alteza, sin darnos noticia ni en aquel entonces ni después, ni poco ni mucho, de ningún acuerdo, cuando nosotros habíamos ido allí como embajadores por orden de Vuestro Gobernador. En cuanto dicho gobernador se marchó a Diu, Idalcão volvió a echar mano de dichas dos tierras, diciendo que él las había donado para que Meale estuviera preso en Malaca y que, como el gobernador no cumplió lo que el gobernador Martim Afonso había acordado, tomaba dichas tierras. De manera que Galvão Viegas y yo, que vinimos por orden de Vuestro Gobernador a pactar cosas de Vuestro interés, perecemos en este Balagate y pedimos a Vuestra Alteza que, por ser Vuestros criados y por ser yo tan antiguo y viejo vasallo y servidor, espero muy encarecidamente que Vuestra Alteza mande una carta a Idalcão que nos ayude a salir de este cautiverio y para que no nos deje entre los moros, pues somos de Vuestra Alteza. Crea Vuestra Alteza que parece cosa injusta entre Reyes y Señores que, siendo de Vuestra Alteza, nos encontremos desamparados en este Balagate. Haga Vuestra Alteza aquello que sea de su parecer, que este es su cometido. No digo más sino que Dios le aumente los días de su vida y su real estado. Escrita en Balagate en la ciudad de Bijapur el día 5 de diciembre de 1546. Crysna».

A final sí hubo un acuerdo entre el sultán Ibrahim y D. João de Castro, como se deduce de una carta escrita desde Bijapur al rey D. João III en

diciembre de 1548 en la que el sultán expresa la «gran amistad que duró para siempre entre ambas partes», es decir, entre su Estado y los portugueses[8]. En realidad, la paz no duró más de seis años. En 1555, el virrey D. Pedro de Mascareñas, al ver –según escribe un contemporáneo– «la ocasión que se le ofrecía al encontrarse el viejo Idalcão [Ibrahim] aislado y al estar su pueblo y capitanes contra él», decidió intentar una vez más colocar a Meale en el trono de Bijapur[9]. Esta expedición, en la que también participaron los portugueses, fracasó totalmente: Meale fue derrotado y huyó hacia las tierras vecinas de Ahmadnagar. Así, tras la muerte de Ibrahim Adil Shah en 1557, las relaciones entre los portugueses y Bijapur parecían difíciles ya que cada uno sospechaba de las intenciones del otro. En estas circunstancias, parece sorprendente el envío de una «embajada» semieclesiástica a Bijapur en 1561. La iniciativa fue del Arzobispo de Goa, D. Gaspar, que, como veremos más adelante, mantenía relaciones con el nuevo sultán de Bijapur, Ali Adil Shah (1557-1579). Este último parece que dio a entender a los jesuitas que cabría la posibilidad de crear una misión en sus territorios, proyecto que hubiera sido impensable durante la primera mitad del siglo XVI. Encontramos una tentativa de explicación en una carta que el padre Luís Frois escribió a finales de 1561 a los miembros de la Compañía de Jesús en Europa. «Idalcão, rey de estas tierras firmes, nuestro vecino, poderoso en hombres y tesoros, y que hace poco tiempo accedió al trono tras la muerte de su padre, parece que, movido por la curiosidad al ser todavía mancebo, mandó aquí a Goa dos o tres avisos al Arzobispo en los que le pedía encarecidamente que le mandase dos o tres religiosos doctos porque deseaba hablar con ellos y presenciar una disputa de nuestros Padres con sus *casizes*[10]. Y esto, puesto que aparentaba ser curiosidad como en verdad era, despertó la duda de si sería bueno mandarlos allí. Decidiendo que sería bueno tanto porque él era amigo nuestro como porque además siempre podría quedar alguna cosa prendida en la mente del que escuchara, el Arzobispo, al no encontrarse allí el Virrey, mandó un embajador con el presente que era costumbre mandar en una embajada. En esta misión fueron el vicario de Santo Domingo, Fray Antonio Pegado, hombre docto y virtuoso y gran amigo nuestro, y nuestro Padre Mestre Gonçalo que acaba de llegar de Taná y quería partir hacia Malaca»[11].

[8] *IAN/TT, Corpo Cronológico, I-81-119, «Terlado da carta d'Abraem Idallcão a el-Rey noso Senhor».*

[9] *IAN/TT, Corpo Cronológico, I-97-38, «Carta de Rodrigo Anes Lucas em que da algumas notícias dos estados da India escrita de Goa a 22 de Dezembro de 1555».*

[10] *«Casiz» o «caciz», palabra que designa a los religiosos musulmanes; no se debe confundir con* qâdi: *juez.*

[11] *P. Ludovicus Frois S.I. ex comm. Sociis lusitaniae et europeae, Goa, 1 de deciembre de 1561, en Josef Wicki, coord.,* Documenta Indica V (1561-1563), *Roma, 1958, doc. 43, p. 280.*

El problema fue que la mayor parte de los portugueses de Goa aún no conocían bien la zona de Bijapur. Desde muy temprano hubo muchos renegados portugueses en Bijapur (piénsese, por ejemplo, en João Machado, famoso renegado de tiempos de Afonso de Albuquerque), pero dejaron escasas huellas en las crónicas portuguesas de la época. Así, por extraño que parezca, no disponemos de ninguna descripción de la ciudad de Bijapur comparable a las bellas descripciones de Vijayanagara, en la India del Sur, la «Bisnaga» que aparece en los archivos y textos portugueses a partir de 1510. Puede decirse, por tanto, que los religiosos católicos que fueron a Bijapur en 1561 desempeñaron el papel de descubridores, y los debates que desarrollaron en la corte de Adil Shah pueden legítimamente considerarse como una especie de primer encuentro, el cual, para ellos, fue como «la entrada del Salvador en Jerusalén». Sabemos que el embajador laico que iba en la misión, Francisco Lopes, conocía bien Bijapur y que tenía «un alto nombre entre ellos», pero, desgraciadamente, apenas sabemos nada más acerca de él.

Quien sí dejó un importante relato sobre la expedición fue el jesuita Gonçalo Rodrigues. Su compañero franciscano, António Pegado, también tomó parte activa en las discusiones; del tercer miembro, sabemos poco[12]. El relato del Padre Gonçalo está dividido en dos partes: una primera carta escrita desde Belgaum («Beligão»), el 23 de marzo de 1561, a la Compañía de Jesús en Goa, y una segunda carta (la más importante) escrita desde la ciudad de Bijapur («Visapor»), el 7 de abril del mismo año, al padre António de Quadros. La primera carta empieza de la siguiente manera: «El amor de Jesús haga continua morada en nuestras almas. El 17 de marzo partimos de esta ciudad hacia las tierras de Idalcão. Vino el Señor Arzobispo, y nosotros con él, hasta un lugar llamado Çanqalim [Sanquelim] puerto considerable y escala importante de trigo y arroz, gallinas, carneros, madera y mucha otra mercancía que llega a esta noble ciudad de Goa desde Beligão».

Esta típica enumeración de productos económicos nos lleva a pensar que nos encontramos ante una especie de relato de viajes. La carta continúa con la travesía de los Gates, las montañas que separan Goa del interior de la península indostánica, y una vez más nuestro autor jesuita no evita dejar constancia de la naturaleza del camino al mencionar que «la sierra de Gate tiene el más apreciable de los bosques, hermoso y verde, que se pueda

[12] *Hasta la fecha no me ha sido posible consultar el ensayo de H. Heras, «Three Catholic Padres at the Court of Ali Adil Shah»,* Journal of the Bombay Historical Society, *Núm. 1, 1928, pp. 158 a 163.*

haber visto». Tres días después, el grupo se encuentra al otro lado de las montañas, en las tierras del sultán. Continúa con otra descripción en términos relativamente neutros, sin evitar del todo el habitual discurso racista de la época: «Esta tierra, por donde caminamos durante esta jornada, posee muy singularmente buenos aires, buenas aguas, riberas muy frescas, infinito ganado y, al parecer, daría mucho trigo si toda se labrase, porque es tierra que pega como manteca, muy negra; y hay otra que tiene buenos barros sin piedras, tan llana como los ojos alcancen. Se parece a las buenas tierras de Castilla la Vieja y a las buenas del Alentejo, pero estos negros no aprovechan de ella más que lo que hay a su alrededor, se darían muy bien las viñas, fructificarían muchas huertas y muchos otros beneficios, que estos no cultivan».

Estamos cerca de la ciudad de Belgaum, que fue el centro político de Asad Khan Lari durante las décadas de 1520 y 1530. El grupo de misioneros llegó allí el día 21 de marzo, y fue recibido por un «capitán de campo», acompañado –según escribe el Padre Gonçalo– de «un gran tropel de soldados con escudos y lanzas erguidas bien derechas y en ellas unos rabos de buey por flecos, y gran estruendo de tambores y trompetas». Parece que la carta hace evidente que la población local estaba poco acostumbrada a la presencia de hombres blancos ya que, según el Padre Gonçalo, «era tanta la gente que salía a vernos, que apenas cabía por la calle: unos se ponían en las puertas, hombres, niños y viajos; otros, sobre los tejados. Con este recibimiento bien se podrá imaginar la entrada del Salvador en Jerusalén»[13]. Sin embargo, el padre describe igualmente su asombro ante tal acogida en tierra de moros: «pero me confundió observar que, lo que a él [Cristo] le hicieron por deshonra, nos lo hacían a nosotros por honra». Este gran recibimiento, por demás inesperado, hizo soñar un poco a nuestro jesuita: «Son convertibles tanto los moros como los gentiles, y parece que no odian a los portugueses, antes parece que gustan de ellos y así nos lo hicieron notar a nosotros. El gentil, que es la mayoría en esta tierra, es muy domable y parece que, si el rey se hiciera cristiano, fácilmente se convertirían todos sin ningún inconveniente. Quiera el Señor hacerlo por su misericordia, para que de ello resulte gran gloria y beneficios para los que salvó con su preciosa sangre».

Al mismo tiempo, el instinto militarista del jesuita no se encuentra totalmente ausente en el texto, sobre todo por lo que respecta al estado de las fortificaciones en la región. El domingo 23 de marzo la embajada fue a visitar al capitán de la fortaleza de Belgaum, de la cual el padre Gonçalo

[13] *P. Gundisalvus Rodrigues S.I. Sociis Goanis, Belgaum, 23 de marzo de 1561, en* Documenta Indica V, *Doc. 23, p. 134.*

nos ofrece una descripción interesante: «Es una fortaleza muy fuerte, tiene un foso mejor, según dicen, que el de Diu. Se encuentra emplazada en un llano, y al que la mira desde fuera la parece que está casi rayana con la tierra. Tiene mucha artillería, municiones y almacenes muy bien provistos. A mi ver, es mayor que el cerco de la ciudad de Goa y parece inexpugnable. Tiene una entrada muy bien protegida, con tres puertas muy férreas y muchos hombres que las guardan».

La segunda carta, escrita desde Bijapur el día 7 de abril de 1561, empieza con una descripción del territorio entre Belgaum y Bijapur, del ganado y de los productos, pero también reitera la idea de que «la gente de la tierra [la] aprovecha muy poco», e insiste en que sería mucho más fértil «si estuviera en manos de nuestros labradores portugueses». Después de pasar «por cinco o seis lugares, de Belgaum hasta Bijapur, todos amurallados con muros muy débiles», el grupo portugués llegó el día 30 de marzo a las afueras de la capital, donde fue recibido «con muchos elefantes y gente», y fue acompañado hasta el centro de Bijapur. El relato de Gonçalo Rodrigues muestra un cierto desprecio respecto a la calidad de las casas: «Nos aposentaron en las mejores casas de la tierra, todas ellas despreciables y de poco precio; y al no ser suficientes para hospedarnos a todos, nos situaron en un buen huerto». Ya cuando iba de camino, entre Belgaum y Bijapur, el jesuita comparaba las aldeas indias con las ibéricas, y destacaba la superioridad de las últimas: en la India, «se tiene apariencia y muestra de grandes lugares, pero todo lo del interior es cosa bien triste: unas chabolas que las tienen mejores los bueyes de nuestra patria y, a veces, los puercos». La misma ciudad de Bijapur no parece impresionar demasiado a nuestro visitante portugués, a pesar de sus grandes dimensiones: «Esta ciudad de Bijapur es mayor que la de Goa, pero no llega a tener ni 10 casas dignas ni siquiera buenas calles ni están éstas cuidadas. Mucha de esta gente vive en tiendas pequeñas, rotas y viejas, y hay tantos moros como bichos, y eso que no está aquí el ejército, que cuando esté no sé quién podrá destruir esta ciudad. El rey tiene muchos caballos y muchos elefantes, y todos al sol y a la lluvia para que se acostumbren al trabajo. Tienen mucha artillería de campo y carretas. La fortaleza debe ser como el cerco de Goa, poco más o menos. Tiene dos muros muy fuertes, con sus baluartes; y cada muro tiene alrededor su foso cercado de agua, muy largo y muy hondo; dicen que les entra en los fosos cuanta agua quieren por unos caños que vienen de muy lejos. Esta ciudad se encuentra situada sobre una planicie, y desde el campo, cada una de sus partes se ve a una distancia de una o dos leguas»[14].

[14] *P. Gundisalvus Rodrigues S.I. P. Antonio de Quadros S.I., Goam, Bijapur, 7 de abril de 1561, en* Documenta Indica V, *Doc. 24, p. 143.*

La descripción nos parece importante por varias razones. En primer lugar, se trata de la primera descripción que tenemos de esta ciudad; además, precede cuarenta años al retrato de Bijapur elaborado por el embajador mogol, Asad Beg Qazwini[15]. Así, desde un punto de vista puramente documental, el texto de Gonçalo Rodrigues tiene su importancia. Sin embargo, como mínimo hay otro aspecto que vale la pena señalar: la tensión entre la evaluación militar de la ciudad y de la fortaleza y el menosprecio hacia la calidad de vida de la sociedad; desprecio que ya notamos en el caso de la descripción de la ciudad de Belgaum. Por encima de todo, la presencia de musulmanes –«tantos como bichos»– hace de esta ciudad un lugar en el que nuestro jesuita se siente incómodo.

Enseguida pasamos a la descripción de la corte, a la que el grupo de portugueses fue convidado tres veces. La primera visita se llevó a cabo el día 3 de abril, «al tercer día de nuestra llegada, el rey nos hizo llegar el aviso de que fuéramos a palacio rápidamente». Los tres religiosos acompañaron al embajador Francisco Lopes, aunque también asistieron «algunos portugueses que se encontraban en esta corte así como algunos que habían venido con nuestra compañía». Para Rodrigues y sus compañeros la primera visita fue una «mortificación»; el grupo esperó en una zona cercana al palacio durante mucho tiempo –lugar en el que encontraron a Sher Khan, capitán de Belgaum– antes de recibir un nuevo aviso del rey en el que se les comunicaba que no podría verlos hasta el día siguiente. Notamos claramente una alteración en el tono de la carta; el optimismo sobre una conversión rápida del rey ha desaparecido. Así: «Cuando vimos que la prisa que antes nos daba, por la que en cuanto llegásemos debíamos ir a palacio, se tornaba tardanza, entendimos que el rey había modificado su primera intención y curiosidad y que de nuestro viaje no obtendríamos nada». De todos modos, el jesuita tuvo ocasión de observar la parte exterior del palacio, e hizo los siguientes comentarios: «En la entrada del palacio se levantan unas tiendas reales y ricas con dos leones por armas de las que suele llevar al campo. En la entrada hay un portal muy rico que este rey reconstruyó con una leyenda creo que en lengua persa, ya que ésta es la más corriente

[15] *Para una discusión sobre el texto de Asab Beg, véase P. M. Joshi, «Asad Beg's mision to Bijapur, 1603-1604», en Sen, coord.,* Mahamahopadhyaya Prof. D. V. Potdar Sixty-First Birthday Commemmoration Volume, *Poona, 1950, pp. 184-196; y también Joshi, «Asad Beg's return from Bijapur and his second mision to the Deccan, 1604-1606», en V. D. Rao, coord..,* Studies in Indian History: Dr. A. G. Pawar Felicitation Volume, *Bombay, 1968, pp. 136-55. Para una visión más general, véase Muzaffar Alam y Sanjay Subrahmanyam, «Uma sociedade de fronteira do século XVI: Perspectivas Indo-Persas no Decão Ocidental»,* Océanos, *Núm. 34, 1998, pp. 88 a 101.*

entre los nobles de esta corte. En esta entrada hay unos guardas, que tienen por oficio defender la puerta e impedir la entrada a los que quieren entrar. Entramos más adentro. Fuimos a parar a una explanada que de un lado al otro era un jardín con un hermoso estanque con surtidores, y con la casa del tesoro, y otras dos grandes que son las dependencias en las que vive el rey, a modo de las de los moros. Sin ninguna duda, son mejores las del rey de Ormuz o las del rey Xarafo».

Nuestro jesuita no parece muy impresionado. Hasta las casas del *vazir* de Ormuz, Ra'is Sharafuddin fali («el rey Xarafo») le parecían mejores que este palacio real. Asimismo, en su tercera visita, Rodrigues trata las manifestaciones del poder real en Bijapur con cierta ligereza. Es el caso de una fiesta organizada el día 5 de abril, a la que los portugueses fueron invitados: «Al día siguiente [el rey] nos mandó llamar para que viéramos unas grandes fiestas que hacía, en las que dicen que gastó 50 mil *pardaos*, en homenaje a un hermano de Zamaluquo [Nizam-ul-Mulk], que le había pedido protección. Vimos muchos brocados, terciopelos y otras sedas, y una calle cubierta de ellos y de muchas creaciones muy ricas, y bailes y gran suma de calambuco y sándalo en polvo por el suelo y muchos otros aromas, y algunas ricas piezas de pedrería, como doseles ricos y gran cantidad de comida y bebida, que más parecía un mercado que otra cosa. Pero según nuestro buen uso y costumbres todo esto es exiguo porque éstos gastan mucho y les luce poco ya que les falta orden y concierto en todo lo que hacen».

En términos de «uso y costumbres», o incluso de «orden y concierto», la diferencia cultural parece muy grande, y hasta insuperable. Pero la clave de todo esto se encuentra en la única conversación que el jesuita tuvo con el rey; conversación que se dio la segunda vez que el grupo de portugueses fue invitado a la corte. Una vez más los portugueses tuvieron que esperar mucho tiempo en la «explanada de palacio», donde encontraron un «embajador brahmán» de Vijayanagara, que asistía también a la corte de Bijapur. Empezó un debate entre este brahmán, por un lado, y Fray António Pegado y Gonçalo Rodrigues, por el otro; y como siempre, el relato portugués nos cuenta el triunfo desde el punto de vista cristiano: «e hice concluir al brahmán con una demostración que no pudo responder y quedó corrido y confundido». Finalmente llegó la hora de la verdad, cuando el grupo de portugueses fue conducido ante el rey. «Ya hartos de esperar y bien mortificados, por la tarde el rey mandó que entráramos y así lo hicimos. Lo encontramos sentado en un estrado de brocado en el que pusimos los pies. Tras la cortesía de costumbre, mandó que nos sentáramos a mano derecha; se encontraban sentados con él tres señores principales así como el círculo

de los más íntimos, entre los que cabe destacar, Xirquão [Sher Khan], capitán de Bilgão [Belgaum], y Coxarquão [Kishwar Khan], regidor del reino, y su secretario. Nos preguntó por los libros de la ley. Le entregamos una Biblia encuadernada en terciopelo dorado y el *Contra gentiles* de Santo Tomás. Se alegró mucho de verlos y fray António Pegado dijo algunas palabras sobre ellos, a las que siguió un discurso humilde y benévolo sobre lo que habíamos venido a hacer. El rey lo escuchó con atención y dijo que se alegraba mucho de vernos y que era un gran amigo de los portugueses, sobre todo del Arzobispo...».

La cuestión de la amistad, y hasta la de una posible alianza entre Bijapur y los portugueses contra los otomanos, se retoma en otro momento de la carta: «Y así dijeron el rey y los suyos que, para atacar a los *rumes*, habían prestado al Virrey cerca de cien mil *pardaos* y todo lo que pudiera tener necesidad». Desde el punto de vista de la personalidad, parece que Ali Adil Shah dio una buena impresión a sus interlocutores portugueses durante la entrevista. Según dice el propio Rodrigues: «Este rey es de buena condición, es un hombre gentil, liberal y magnánimo, el príncipe más gentil que yo haya visto». Sin embargo, los portugueses notaron cierto aire de falsedad que los dejó totalmente perplejos. «[El rey dijo] que quería preguntar algunas cosas y que no nos molestáramos con ellas aunque fueran bajas. Así preguntó tres cosas en este orden: la primera, si Cristo nos había dado precepto de qué y cómo habíamos de vestir; la segunda, si nos prohibió el vino y si podíamos comer carne de elefante; la tercera, si podíamos beber orines sin estar en pecado. Respondimos a estas fatuas preguntas y, satisfecho, el rey mandó traer unas túnicas de seda y brocado e hizo que nos las pusieran sobre los hombros, a cada uno la suya, y también nos dio un tocado a cada uno; con esto se despidió diciendo que nos mandaría llamar en otra ocasión con más tiempo, y entonces nos despidió»[16].

¿A qué vienen estas «fatuas preguntas»? ¿Por qué el rey era «mancebo» y estaba lleno de «curiosidad», como dice Rodrigues en su carta? ¿Por qué el rey quiso ridiculizar a los religiosos cristianos con su pregunta sobre las vestimentas o con la de las costumbres alimenticias? Estas palabras de Idalcão están llenas de misterio.

El otro punto de interés en estas discusiones es la propuesta de alianza contra los *Rumes*, es decir, contra el Imperio Otomano. Sabemos que Ali Adil Shah, chiíta ferviente, mantenía mejores relaciones con los Safavidas

[16] *Sobre este tipo de ceremonia con «túnicas», véase Stewart Gordon, «Robes of honour. A 'transactional' kingly ceremony»,* The Indian Economic and Social History Review, *vol. 33, Núm. 3, 1996, pp. 225 a 242.*

del Irán que con los Otomanos. Sin embargo, los acontecimientos políticos de la década de 1560 fueron otros que los que la carta de Gonçalo Rodrigues nos da a entender[17]. Cuatro años después de esta embajada, Ali Adil Shah estableció otra alianza, esta vez con los sultanatos de Golconda y Ahmadnagar, para romper el poder de Vijayanagara. A finales de la misma década, el sultán de Bijapur volvió a atacar los territorios portugueses colindantes a su propio reino, acción que llegó a poner en peligro la portuguesa ciudad de Goa. Así, desde la perspectiva de la década siguiente, 1570, aún parece más extraña la embajada de Francisco Lopes y del padre Gonçalo Rodrigues en 1561. Sea como fuere, todavía queda por resolver la verdadera respuesta a las preguntas de Idalcão, o por lo menos una mínima pista que nos permita saber por qué, en este extraño encuentro, *also sprach der Idalcan*.

Traducción: Isabel Soler

[17] *Véase nuestro estudio «The trading world of the western Indian Ocean, 1546-1565: A political interpretation», en Artur Teodoro de Matos y Luís Filipe F. Reis Thomaz, coords.,* A Carreira da India e as Rotas dos Estreitos: Actas do VIII Seminario Internacional de História Indo-Portuguesa, *Angra do Heroísmo, 1998, pp. 207 a 227.*

La primera mirada al interior del cuerpo humano en el Renacimiento

Cristóbal Pera

Acerca de lo que pueda entenderse como la *primera mirada al interior del cuerpo humano*

La expresión primera mirada dirigida al interior del cuerpo humano puede interpretarse como el hecho de que, en un determinado momento histórico, alguien consiguió penetrar con su mirada en lo más íntimo del espacio corporal, en sus cavidades, y observar directamente las entrañas allí contenidas y hasta entonces ocultas, como *terra incognita*, nunca antes completadas por nadie. Esta primera mirada sería, según esta interpretación, la del descubrimiento de un nuevo mundo –un mundo anatómico– hasta ese momento invisible para los ojos del ser humano. Sin embargo, desde el punto de vista de la larga historia de la anatomía, es evidente que no es este el significado de lo que pueda entenderse como la primera mirada dirigida al interior del cuerpo humano.

Por el contrario, la interpretación más plausible de esta primera mirada es probablemente la siguiente: a lo largo de la historia algunos hombres habían tenido la oportunidad, de manera ocasional o voluntariamente buscada –a pesar del dominante carácter transgresor de esta acción investigadora–, de mirar en el interior del cuerpo humano (Herófilo y Erasístrato), mientras que uno en concreto (Galeno) había logrado enhebrar un discurso anatómico, un texto en el que se recogían los conocimientos recibidos, mezclados con sus propios hallazgos e interpretaciones, aunque –como mucho más tarde se pudo demostrar– en realidad su mirada casi nunca se había desplegado por el interior de cuerpos humanos, sino por cuerpos de animales.

Pero sucedió que aquel texto anatómico, dado el enorme prestigio médico de su autor, se convirtió en definitivo y canónico; de modo que los que más tarde tuvieron algunas oportunidades de mirar en el interior del cuerpo humano –desde luego escasas debido a la rara disponibilidad de cuerpos humanos para la disección– lo hicieron con una mirada que, de entrada, asumía la infalibilidad del texto galénico, por lo que sólo veían, con distanciamiento, «lo que pretendían ver».

Esto fue así hasta que en un determinado momento histórico, en 1540, alguien –Vesalio– decidió que había llegado la hora de mirar directamente al interior del cuerpo humano con una mirada limpia y no tergiversada, «como si fuera la primera vez que se mirara» [J. Berger]; este cambio de actitud propició el abandono paulatino de la interpretación forzada de lo que se veía en el cuerpo abierto y que pasaba a través del filtro de un texto clásico que decía «lo que se tenía que ver». Esta fue, según una interpretación sin duda reduccionista, la primera mirada dirigida hacia el interior del cuerpo humano, ocurrida precisamente en el Renacimiento.

Si se aceptara esta interpretación, podría decirse que todas las miradas dirigidas al interior del cuerpo humano previas a la primera mirada de Vesalio, fueron protomiradas, ya que lo eran en gran parte sesgadas: «veían a través de lo que leían en el texto escrito», y no «leían» directamente en el cuerpo humano abierto como si fuera un «texto», porque, a fin de cuentas, se trataba de «confirmar lo que ya sabían». Este cambio de paradigma en la utilización de la mirada dirigida a las entrañas del cuerpo humano tuvo lugar en la Italia del Renacimiento –entre 1540 y 1640– y su secuencia puede ser ejemplarizada en dos figuras históricas de la anatomía: Mondino di Luzzi es el punto de referencia en el pasado, previo a la ruptura del paradigma, con su protomirada; una mirada aún constreñida por la dogmática influencia del texto galénico. Y Andrea Vesalio es el autor de la primera mirada con la que se abrió el camino a la moderna anatomía y, de paso, a la construcción de la medicina moderna [W. Osler].

La primera mirada de Vesalio fue relativamente limpia y hasta cierto punto liberada de la sumisión intelectual a textos previamente escritos, «pre-textos» que pretendían imponerse al «texto» escrito en el cuerpo diseccionado. La suma fue una mirada admirativa (*ad-miratio*) ante el descubrimiento de la confusa, y en parte asimétrica, realidad oculta en el interior del espacio corporal humano; espacio, por otro lado, simétrico en su estructura externa. La admiración –que surge de una comprensión parcial e incompleta del objeto de la mirada– es un potente estímulo para proseguir en la investigación del cuerpo humano, convertido ya en objeto de conocimiento. La primera mirada de Vesalio al interior del cuerpo humano se corresponde, como enunciado más cercano en la globalidad de su significado, a la expresión inglesa *the first gaze* y a la francesa *le premier regard*. Es un mirar con fijeza, sin prisas, con tensión crítica; es un esfuerzo de entendimiento, en franca contraposición a un mirar rápido o a una simple ojeada confirmativa y nada crítica, similar a la expresión *the first glance* en inglés y al *coup d'oeil* en francés. La primera mirada de Vesalio, y las de los anatómicos que a regañadientes terminaron por seguirle, es penetrante

y recorre sin prisas el interior del cuerpo; es una mirada que «transforma la carne en conocimiento» [S. Lobanov-Rostowsky].

La escueta anatomía hipocrática y la fructífera e insólita anatomía helenística

La concepción «humoral» de la salud y de la enfermedad en la medicina hipocrática determinó probablemente que un preciso conocimiento de la estructura del cuerpo humano fuera considerado de relevancia secundaria. En el *Habeas hippocraticum* la anatomía es tratada de manera bastante esquemática, aunque en los escritos quirúrgicos el necesario conocimiento anatómico aparece detallado y las descripciones son claras y precisas.

Por el contrario, en el periodo alejandrino de la medicina helenística, se dieron las condiciones precisas para que el cuerpo humano pudiera ser mirado en su interior por dos médicos históricamente insignes –Herófilo de Calcedonia y Erasístrato de Keos– que practicaron disecciones y, acaso, vivisecciones.

Herófilo, nacido en Calcedonia (c. 340 a.C.), discípulo de Praxágoras y de la escuela hipocrática, vivió y trabajó como médico en Alejandría, donde destacó por sus contribuciones al conocimiento anatómico del sistema nervioso (la distinción entre el cerebro y el cerebelo y la descripción de la prensa o tórculo que lleva su nombre, donde confluyen los senos venosos cerebrales) y del sistema digestivo (la descripción del hígado, el páncreas y el duodeno, al que dio nombre). Erasístrato, nacido en la isla de Keos (c. 330 a.C.) y discípulo de la escuela de Cnido, estuvo al parecer más interesado por la función que por la estructura del cuerpo humano, aunque señaló la analogía entre el corazón y una bomba, describió las válvulas mitral y tricúspide, y distinguió los tendones de los nervios periféricos.

El interior del cuerpo humano, según el texto canónico de Galeno

Galeno (129-199 d.C.), nacido en Pérgamo, el médico más famoso del periodo grecoromano (156 a.C. hasta 576 d.C.), fue el autor del que sería el texto canónico por excelencia sobre el cuerpo humano hasta que la primera mirada de Vesalio logró penetrar, libre de trabas, en su interior. No importó que sus demostraciones anatómicas públicas, durante su etapa

romana como médico del emperador Marco Aurelio, consistieran en disecciones de perros y monos. Sus disecciones de cuerpos humanos como fundamento de su discurso anatómico fueron escasas y fortuitas –así lo relata el propio Galeno–, derivadas del «hallazgo ocasional del cuerpo de un viajero asesinado al borde de un camino», aunque –añade– «si no tenéis la suerte de observar algún cuerpo hallado de este modo, podéis diseccionar un mono [...] y para este propósito debéis escoger los monos que más se parezcan al ser humano».

Con una actitud ecléctica, Galeno espió entre las obras anatómicas conocidas en su tiempo (Hipócrates, Herófilo y Erasístrato) y la información recogida fue elaborada, en lo que atañe a la función orgánica, bajo una fuerte influencia de los principios teleológicos de Aristóteles. En su tratado *Sobre la utilidad de las partes* se pone de manifiesto esta influencia en su pensamiento anatómico cuando afirma que «sólo un Dios extremadamente cuidadoso podría haber diseñado cada parte del cuerpo humano para la función que pretendía».

Aunque Galeno no era cristiano, su creencia en un Creador supremo hizo que su doctrina anatómica fuese aceptable para los Padres de la Iglesia y, a partir de esta aceptación, la Edad Media cristiana acogió como dogmas las obras de Galeno, aunque algunos de sus escritos estuvieran basados en ideas erróneas, como las que se refieren, entre otras, al transporte del quilo al hígado por las venas y los linfáticos, o las que reflexionan sobre la circulación de la sangre.

La protomirada de Mondino di Luzzi con el texto galénico entre sus manos

Mondino di Luzzi (c. 1270-1326), cirujano y anatómico natural de Bolonia, ciudad en la que se licenció en medicina, realizó en el año 1306 su primera disección pública en esa universidad. En 1316 escribió un texto de *Anatomía* especialmente dedicado a sistematizar la disección del cuerpo humano, un libro cuya primera impresión es de 1478, a la que sucedieron numerosas ediciones y copias manuscritas. El texto de Mondino fue el más utilizado para el estudio de la anatomía en las escuelas de medicina durante la Edad Media, hasta la aparición del libro de Vesalio titulado *De humani corporis fabrica*.

Mondino fue el primero que, mil quinientos años después de los pioneros intentos de los alejandrinos Herófilo y Erasístrato, sistematizó el estudio de la anatomía y, especialmente, la práctica de la disección humana.

En su libro, Mondino aconseja la apertura sistemática de las tres cavidades del cuerpo humano, a las que llama genéricamente vientres, por este orden: en primer lugar, el vientre inferior o abdomen que contiene los «elementos naturales», los más corruptibles; en segundo lugar, el vientre medio o cavidad torácica, con sus «elementos espirituales»; y en tercer lugar, el vientre superior o cavidad craneal, con sus «elementos animales». Mondino dedica escasa atención a los miembros, ya que considera que los músculos se estudian mejor en «un cuerpo que se ha secado al sol durante tres años».

En la *Anatomía galénica – moderna*, compuesta por el Doctor Manuel de Porras, cirujano de Su Majestad [Madrid: En la Imprenta de Música, por Bernaldo Peralta, Año de 1716], se sigue todavía la terminología de vientres utilizaba por Mondino en su *Anatomía*: «*Vientre* es una insigne y manifiesta cavidad, la qual encierra a algún miembro príncipe, o partes de mayor excepción; la que contiene el Celebro, goza el nombre de cabeza, o región animal; la que el corazón, media o vital; y la que esconde algunas de las partes nobles, íntima o región inferior».

Asimismo, se recomienda el mismo orden en la disección del cuerpo humano: «Para que con más claridad haga manifiesta a todos esta admirable fábrica, en que se mostró ansioso el Hacedor Divino, como [*Celebrabo te Domine, quia magnitudenem sapientae tuae in mei corporis fabrica manifestati*], es preciso, que divida al hombre en tronco y artis o extremidades; el tronco, acompañado con el parecer de muchos Autores, le divido en tres regiones, es a saber, en superior, media e inferior. A estas cavidades, o arcas que encierran partes de tanta dignidad, y quen ningún entendimiento humano basta a elogiar sus acciones, pues solo el Autor Divino las pudo hermosear, y él solo las puede entender, las llama Thomas Bartholino *vientres*».

A pesar de esta sistematización del acceso al interior del cuerpo humano que sigue sus cavidades en orden ascendente, la mirada de Mondino no estaba demasiado interesada en comprobar de primera mano sus contenidos al encontrarse todavía sometido a la dogmática influencia del texto de Galeno; por ese motivo sigue aceptando crasos errores galénicos: entre otros, los cinco lóbulos hepáticos como en el perro, un bazo cuadrangular que produciría la bilis negra conducida hasta el hígado por la vena esplénica, y un útero dividido en siete células.

¿Hacia dónde se dirige la mirada de Mondino durante la disección del cuerpo humano y cuál es la disposición de actores y figurantes, alrededor de este cuerpo, en el teatro anatómico? En un famoso grabado perte-

ciente a una de las muchas ediciones de su *Anatomía* (la publicada en Venecia en 1495) la mirada de Mondino, sentado en la elevada cátedra, no se dirige al cadáver extendido en la mesa de disección, como «texto» real preparado por las manos del cirujano para ser leído. En su lugar, Mondino tiene ante sí el texto escrito de la anatomía de Galeno, abierto sobre la mesa situada ante su sitial. El galénico es un texto previo, un «pre-texto» canónico, que no admite dudas. Espacialmente, la distancia entre el texto galénico y el cuerpo como texto es considerable.

La de Mondino es una mirada preestructurada por las palabras escritas procedentes del magisterio galénico. Una mirada que parece desentenderse de las entrañas que el barbero-cirujano trata de extraer al aplicar afanosamente su cuchillo sobre el torso del cadáver. El barbero sigue las indicaciones del *ostensor* (lat. demostrador), situado a la derecha de la imagen, cuya función es intentar hacer coincidir lo hallado en el cuerpo con el texto galénico. El propósito de Mondino, seguro de la infalibilidad de Galeno, es confirmar rutinariamente en el «texto» del cadáver el texto escrito que tiene abierto ante sí. La certidumbre dogmática de Mondino, acentuada por una visión del mundo totalmente relegada de su época, se expresa gestualmente con el dedo alzado de su mano derecha. Su mirada al frente va dirigida al alumno, al presunto lector o a los doctores con sus trajes talares y sus birretes que, con manifiesta indiferencia y aparente fastidio, se limitan a observar oblicuamente –unos, de reojo; otros, con las manos ocultas– el espectáculo de la disección. Su actitud en ningún momento atiende al cirujano que se esfuerza en su trabajo manual y, por lo tanto, despreciable.

La primera mirada de Vesalio al interior del cuerpo humano, abierto y desentrañado

En el mes de enero de 1540, rompiendo con la tradición de leer el texto de Galeno desde la cátedra, Vesalio bajó de su sitial de profesor en Padua y practicó personalmente una disección pública para comprobar manual y visualmente los detalles anatómicos. De este modo sustituyó la lectura acrítica del texto canónico que le había enseñado en París Jacobo Silvius –galenista furibundo– por la lectura de primera mano en el propio cadáver.

El bellísimo y agitado frontispicio de su obra *De Humani Corporis Fabrica Libri Septem*, editada en 1543 –el mismo año en el que se publica también el libro *De Revolutionibus Orbium Coelestium* de Nicolás Copérnico–,

es una dramática y estilísticamente admirable representación escénica, colmada de simbolismos, de la revolución anatómica que iniciaba Vesalio, no tanto por las correcciones puntuales al texto galénico sino, lo que es más importante, por la actitud personal y el método utilizado, empírico y nada dogmático.

Mientras que el sitial que corresponde a la cátedra está ahora irónicamente ocupado por un esqueleto, Vesalio sustituye el libro de Galeno como texto por el cuerpo abierto y desentrañado de una mujer: apenas insinúa su mano derecha en el vientre abierto y el dedo índice de su mano izquierda dictamina sobre sus hallazgos, al tiempo que, como si suspendiera momentánea y teatralmente su disección, dirige fuera del espacio del anfiteatro una mirada sesgada, con seguridad y desafío, a un interpelante o, incluso, al presunto lector de su libro. El barbero-cirujano que se ocupaba de abrir el cadáver en el escenario anatómico de Mondino, está ahora desplazado a un plano inferior y medio oculto, en un difícil escorzo, bajo la mesa de disección, donde afila el cuchillo anatómico. Un perro y un mono, los animales que Galeno diseccionaba, se mezclan con la insólita y tumultuosa muchedumbre que asiste al espectáculo.

La mayoría de las miradas de los espectadores –todos hombres, salvo algún rostro de mujer casi velado que se asoma tímidamente tras las majestuosas columnas del irreal anfiteatro– convergen hacia el cuerpo de la mujer que está siendo diseccionado, como centro del espectáculo que atrae con fuerza el tenso movimiento de la muchedumbre.

Algunos espectadores intercambian miradas y opiniones mientras que uno, aupándose sobre los que le preceden, alarga su brazo e intenta tocar con sus manos el cadáver. Junto a un fraile encapuchado que desde la grada mira perplejo el cadáver abierto, un individuo de ojos desorbitados por la sorpresa lee atentamente el texto galénico muy cerca del esqueleto que ha sustituido a Vesalio en su cátedra.

Un espectáculo sin duda fascinante y al mismo tiempo repulsivo, imagen paradigmática de lo que J. Sawday ha definido como la «cultura de la disección» en el Renacimiento. Una visión que sería más repugnante que fascinante si no estuvieran ausentes del grabado el ruido y la furia de la conmovida muchedumbre que se agolpa en las gradas y el olor nauseabundo de la corrupción de la muerte. Un espectáculo, que tal como representa este frontispicio, corre el riesgo de caer en la estética de lo grotesco, si no fuera por la intensidad transmitida al movimiento de los cuerpos vivos alrededor del cuerpo muerto y por el admirable juego de miradas que allí se cruzan, presididas por la penetrante mirada de Vesalio.

La mirada sobre el interior del cuerpo humano en una austera escenificación teológica

En la segunda mitad del siglo XVI se abrieron anfiteatros o teatros anatómicos en varias ciudades universitarias europeas: en Montpellier (1556), Londres (1557), Pisa (1569), Basilea (1589), Padua (1594), Bolonia (1595) y Leiden (1597). La renacentista «cultura de la disección» adquiere en el anfiteatro de Leiden representación teológica al convertirse en una hermenéutica de la muerte, una «anatomía sacra» [J. Sawday], una austera apoteosis del *memento mori*, la muerte entendida como castigo divino por el pecado original.

El centro del anfiteatro de Leiden, delimitado por las cinco gradas concéntricas que lo conforman, está ocupado por una enorme mesa en la que yace un cadáver con el vientre ampliamente abierto y cubierto en parte por una sábana que un atildado caballero, con sombrero y gola, levanta con distanciamiento por uno de sus extremos. En primer plano, con unas problemáticas raíces implantadas en la barandilla superior, aparece un árbol del bien y del mal escaso de ramas y de hojas, con una serpiente enroscada a su escueto tronco; a ambos lados del árbol, representados como esqueletos, ocupan su lugar Adán y Eva; ella mantiene la tentadora manzana en su mano derecha. Numerosos animales disecados –caballos, monos, ciervos y una grotesca composición de caballo y caballero esqueletizado a modo de alegoría de la muerte– se encuentran distribuidos en difícil equilibrio sobre las barandillas y gradas del anfiteatro anatómico, mientras que grupos de burgueses, hombres y mujeres de coqueto aire displicente y ricamente ataviados, ocupan su lugar dentro y alrededor de las gradas del anfiteatro. En éste también se exhiben, junto a osamentas de animales, esqueletos humanos que sostienen pancartas con leyendas en latín donde se recuerda que nacemos para morir y que la muerte es un castigo. La escenificación, en suma, de una dogmática visión teológica de la vida y de la muerte. El cuerpo humano abierto, convertido en memoria de la muerte, centra un espectáculo tenebroso, inquietante y nauseabundo, que atrae y repele al mismo tiempo.

De la primera mirada de Vesalio a la mirada tecnológica que convierte al cuerpo en transparente y a la anatomía digital

En el siglo XX, y sobre todo en sus últimas décadas, el extraordinario desarrollo de las tecnologías diagnósticas que permiten la obtención de

imágenes corporales internas sin abrir el cuerpo, ha convertido el cuerpo humano, tanto vivo como muerto, en un espacio físico casi «transparente» a la mirada del médico. El cuerpo es ahora el espacio en el que se revelan imágenes precisas de la intimidad que hasta no hace mucho tiempo permanecieron «ocultas».

A partir del año 1895, con el descubrimiento de W. K. Roentgen de los rayos que llevan su nombre, el cuerpo vivo del paciente, bajo la piel intacta, comienza a hacerse lentamente «transparente» a la mirada del médico. Esta revelación del cuerpo vivo se ha conseguido poco a poco gracias al aprovechamiento tecnológico de la capacidad de penetración de los rayos Roentgen –radiología simple y de contraste, tomografía axial computarizada o TAC–, las técnicas ecográficas, la resonancia nuclear magnética (RNM), la tomografía con emisión de protones (PET) y la tomografía con emisión de fotones (SPECT), así como de las técnicas escintigráficas.

A finales del siglo XX ha surgido también un nuevo paradigma tecnológico organizado en torno a las que han sido denominadas nuevas tecnologías de la información y de la comunicación. Nuevas tecnologías calificadas como protagonistas de una revolución digital, ya que la esencia del cambio radica en el modo *digital* –no analógico– de procesar la información conseguida para después ser comunicada gracias a la intemporal globalidad del espacio de Internet.

Aprovechando este nuevo paradigma tecnológico capaz de transformar toda información en una información digitalizada, ha surgido una nueva anatomía del cuerpo humano: la anatomía digital. Este ha sido el objetivo, ya logrado en parte, de un ambicioso proyecto que comenzó su andadura en el año 1989 auspiciado por la *National Library of Medicine* de los EEUU, y que recibió el nombre de *Visible Human Project*.

Cadáveres intactos de donantes voluntarios son escaneados con las técnicas de diagnóstico mediante imágenes (TAC y RNM) y después congelados. Tras la congelación los cuerpos son seccionados transversalmente en láminas a intervalos de un milímetro que se codifican mediante fotografía digital. El cuerpo humano se traduce al lenguaje digital y el archivo obtenido se almacena en la base de datos correspondiente de un ordenador, el cual se transforma en la memoria digital de un cuerpo humano. La imagen tridimensional de este cuerpo digitalizado puede ser reconstruida en su totalidad o en partes, puede remodelarse a voluntad, puede aparecer virtualmente animada, diseccionada y vuelta a reconstruir una y otra vez gracias a la lógica informática como si se tratase de un proceso sin fin de la llamada «ingeniería revertida»; y todo a través del espacio virtual de Internet con fines didácticos.

De la primera mirada de Vesalio, dirigida a las entrañas de un cadáver abierto y en corrupción y rodeada de un ambiente ruidoso, maloliente y tumultuoso, hemos llegado, en pleno siglo XXI, a una mirada tecnológica, a modo de prótesis para el ojo humano, que convierte el cuerpo en «transparente». Disponemos de un «cadáver» incorruptible, un cuerpo humano sin vida pero que puede ser animado y aparentar que la tiene; aparece, así, un cuerpo humano sumamente «dócil» [Foucault], digitalizado, un «texto» traducido a datos abstractos, a bits y a bytes. Es el tiempo de la anatomía digital.

Bibliografía

ACKERMAN, M.: *The Visual Human Project of the National Library of Medicine*, Medinfo, 92, 366-70, 1992.

BERGER, J.: *Ways of Seeing*. BBC/Harmondworth, Penguin, London, 1972.

–: *About Looking*, Panteón Books, New York, 1980.

FOUCAULT, M.: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard, Paris, 1975.

–: *Naissance de la clinique. Una archéologie du regard médical*, PUF, Paris, 1963.

HILLMAN, D & MAZZIO, C. (ed.): *The body in parts. Fantasies of corporeality in early modern Europe*, Routledge, New York & London, 1997.

MARSHALL, Th.: *Murdering to Dissect: Grave robbing. Frankenstein and the Anatomy Literature*, Manchester University Press, 1996.

PERA, C.: *Vesalio, Médico y cirujano de la corte imperial de Carlos V*, JANO, Medicina y Humanidades, vol. LVIII, núm. 1332, febrero 2000.

PORRAS, Manuel de: *Anatomía galenico-moderna*. Con privilegio, en Madrid, En la imprenta de Música, por Bernardo Peralta, Año de 1716.

SAWDAY, J.: *The body emblazoned: Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*, Rutledge, London, 1995.

LOBANOV-ROSTOVSKY, S.: «Taming the Basilisk», in *The body in parts. Fantasies of corporeality in early modern Europe*.

ZIMMERMAN, L. M. & Veith, I.: *Great Ideas in the History of Surgery*, Williams, Wilkins Co, Baltimore, 1961.

La primera mirada europea sobre el Brasil
De cómo el «buen salvaje» se convirtió en «monstruo caníbal»

Elena Losada Soler

El 22 de abril de 1500 la segunda armada portuguesa que viajaba a la India, formada por doce naves al mando de Pedro Álvares Cabral, tras desplazarse más hacia el oeste de lo habitual al trazar la elipse atlántica necesaria para doblar el Cabo de Buena Esperanza, arribó a una *terra incognita* que fue primero llamada «Terra da Vera Cruz» y después, por la abundancia de esta madera, «Terra do pau brasil».

La primera mirada que los navegantes de Pedro Álvares Cabral lanzaron sobre esa playa era nueva en todos los aspectos, diferente de la impresión que Vasco da Gama tuvo al llegar a Calicut. Todo viaje, colonización, conquista o evangelización supone un contacto entre lo conocido y lo desconocido. En el caso de los contactos de los portugueses con lo Otro podemos establecer grados de alteridad. Dada la frecuencia de los contactos en fechas muy tempranas, el África negra era para ellos «lo diferente-familiar». Oriente, referenciado desde los romanos y más cercano después de las expediciones de los venecianos, puede ser denominado como lo «diferente-conocido» y de esta manera se opone a lo «diferente-desconocido», lo completamente nuevo, que fue el Brasil.

Todavía no está zanjada entre los historiadores la polémica sobre la intencionalidad o accidentalidad de ese descubrimiento[1]. Tal vez tampoco fueron los portugueses los primeros en desembarcar en el actual Brasil; la exacta cronología indica que Vicente Pinzón y Diego de Lepe fueron en realidad los primeros europeos en tocar sus costas. Sea como fuera, ninguno de los dos españoles se quedó ni su viaje tuvo consecuencias, por lo tanto la expedición portuguesa de 1500 puede mantener su *status* de primer contacto.

Durante los diez días que duró el primer contacto, uno de los viajeros, Pêro Vaz de Caminha, un culto hidalgo de Oporto que viajaba a la India para

[1] *Ver Jaime Cortesão, Introducción a: Pêro Vaz de Caminha:* Carta do Achamento *in* Obras Completas de Jaime Cortesão, *Vol. XIII, Lisboa, Portugália Editora, 1967.*

ocupar el puesto de escribano en la fortaleza portuguesa de Calicut, levantó acta de lo que vio, y en forma de carta la mandó al rey Don Manuel. Ese texto, la *Carta do Achamento*, es un documento fundamental que vio durante siglos suplantado su papel por las mistificaciones de Vespucio, la famosa *Mundus Novus*, por ejemplo, o por otro texto de la misma expedición, la *Relação do Piloto Anónimo*. La carta de Pêro Vaz de Caminha quedó inexplicablemente olvidada en el archivo de la Torre do Tombo en Lisboa y sólo fue publicada en 1817.

La visión de la «Terra da Vera Cruz» y de sus habitantes que encontramos en la carta de Pêro Vaz de Caminha debe ser relacionada para su real comprensión con uno de los mitos más tenaces y más ideológicamente marcados de la cultura europea: el del «buen salvaje».

El «buen salvaje» es uno de los tópicos históricos más estudiados. Como indicó Hayden White: «The theme of the Noble Savage may be one of the few historical topics about which there is nothing more to say»[2]. No pretenderé, pues, aportar nada original sobre el tema, sino recoger algunos elementos y relacionarlos con los textos producidos en el siglo XVI sobre el Brasil, textos que contribuyeron de manera decisiva a crear el mito y también su reverso, porque al «buen salvaje» se opondrá en el imaginario europeo a su casi inevitable complemento: el «monstruo caníbal».

A través de los textos que se refieren a la «terra do pau brasil» en el siglo XVI podemos ver la evolución desde una visión idílica del indígena americano presente en la *Carta* de Pêro Vaz de Caminha hasta su demonización en los textos de propaganda para atraer colonos, donde el ser edénico que no conocía los términos «ni tuyo ni mío», por usar las palabras de don Quijote en su discurso a los cabreros, se transforma en un monstruo cuya humanidad se pone en entredicho convirtiéndolo en el que «no tiene ni fe, ni ley, ni rey» en los textos de Pêro de Magalhães Gândavo, *História da Provincia Santa Cruz* (1575) y *Tratado da Terra do Brasil* (c. 1570).

El tema del «buen salvaje» es una de las manifestaciones de la nostalgia del Edén en cualquiera de sus dos versiones, Paraíso judeocristiano o Edad de Oro grecolatina. Se trata pues de un tema íntimamente relacionado con las utopías, recordemos que las cartas de Américo Vespucio sobre el Brasil interesaron mucho a Tomás Moro.

Salvaje *-selvaticus-* contrapone el ser natural al social y desde este punto de vista es un término ambiguo. «Salvaje» tendrá connotaciones positivas

[2] *Hayden White, «The Noble Savage Theme as Fetish», in Fred Chiappelli (Ed.):* First Images of America. The Impact of the New World in the Old. *2 vols. Berkeley, University of California Press, 1976, p. 121.*

en las épocas naturalistas, que han visto en la naturaleza la mano del Creador y han considerado que la perfección reside en la máxima proximidad al estado natural, como sucede en todo el pensamiento renacentista. Pero si de la naturaleza sólo nos viene el mal, el instinto o el pecado original, como la Contrarreforma instituyó, «salvaje» significará cruel, no «civilizado», es decir carente de *civilitas*, la cualidad que proporciona la *polis*, el mundo artificial y urbano.

El término «bárbaro», frecuente también en los textos de los siglos XVI y XVII, tiene unas connotaciones diferentes. «Bárbaro» era para los griegos, como es bien sabido, una clasificación de base lingüística: «bárbaro» era todo aquel que no hablaba griego y, como para el nominalismo de raíz platónica el vocablo y la realidad designada mantenían un vínculo directo que hacía de la lengua la expresión del *logos*, aquellos que no eran inteligibles en la palabra tampoco lo eran en el pensamiento o carecían de él. La ausencia de razón, resultante de esa «deficiencia» lingüística, convertía así al «bárbaro» en bestia, como en la interpretación negativa de «salvaje». En el siglo XVI «bárbaro» ya no es, obviamente, aquel que no habla griego, pero «bárbaros» serán todos los que no compartan las dos coordenadas básicas de la civilización europea: el judeocristianismo y la cultura grecolatina.

Un ejemplo de esta actitud lo encontramos en la clasificación de los salvajes del padre José de Acosta en 1589[3]. El nivel más alto estaría constituido por «los que no se apartan de la recta razón y de la práctica del género humano»[4]; éstos tienen leyes, ciudades y gobernantes y «uso bien reconocido de las letras». En este grupo están indiscutiblemente los chinos, los japoneses y algunas, no todas, de las culturas de la India. Para convertir a estos «semibárbaros» Acosta propone utilizar la misma estrategia de San Pablo con los romanos: convencerlos despertando su admiración. La actitud de Matteo Ricci al regalar un reloj al emperador de China responde a este principio: si podía convencerle de la superioridad técnica de los cristianos también podría convencerle de su superioridad religiosa.

El segundo nivel es el de aquellos pueblos que no tienen escritura pero sí una cierta organización social y cultos religiosos reconocibles como tales por los europeos; sería el caso de los aztecas y de los incas. Éstos deben ser convertidos con la palabra, con el símbolo y con la música, como hicieron los jesuitas en Brasil.

[3] *Ver Anthony Padgen*, La caída del hombre natural, *Alianza, Madrid, 1988, pp. 221-230.*
[4] *Ibídem*, p. 221.

El escalón más bajo era el de «Los salvajes semejantes a las bestias, que apenas tienen sentimientos humanos». Éstos no tienen organización social ni religiosa, son nómadas, van desnudos y, peor aún, son incluso caníbales[5]. En este grupo estarían todos los pueblos del Brasil y los habitantes del Caribe. A estos nativos, según Acosta, era necesario tratarlos como niños, conducirlos a poblados y allí «reeducarlos».

En definitiva: este tercer grupo coincidiría con los que Aristóteles denominó «esclavos naturales», triste nomenclatura que Occidente usó durante siglos para justificar la esclavitud. A diferencia de Aristóteles, sin embargo, Acosta no cree que esta esclavitud se deba a una causa innata. Para él son seres humanos, no una especie diferente entre lo humano y lo animal y como humanos son perfectibles y capaces de alcanzar la salvación, problema central en torno al cual todo se articula.

Una de las reflexiones más importantes –y más conocidas– producidas en el siglo XVI sobre el «salvaje-caníbal» es la de Montaigne. El ensayista francés parte de un dilema esencial: ¿En la conducta humana hay un hilo común, esencial, «natural» o bien todo es costumbre arbitraria, y por lo tanto relativa y modificable? La respuesta de Montaigne será el predominio de la costumbre sobre la naturaleza, una vez establecida esta premisa no existe el derecho natural y las religiones pueden también ser consideradas arbitrarias. Tampoco habría pues razones para preferir una costumbre a otra ni para despreciarlas, Montaigne llega así a la expresión de una tolerancia cultural que Todorov consideró peligrosamente ambigua[6].

Las informaciones de Montaigne para su célebre ensayo *Des Cannibales* procedían de los hugonotes franceses que intentaron crear en el Brasil una «Francia antártica» –Villegaignon y Jean de Léry– y que fueron después expulsados por los portugueses. Oigamos a Montaigne entonar el eco de Ovidio: «C'est une nation, diroy je à Platon, en laquelle in n'y a aucune espèce de trafique; nulle cognoissance de lettres; nulle science de nombres; nul nom de magistrat, ny de superiorité politique; nul usage de service, de richese ou de pauvreté; nuls contrats; nulles sucessions; nuls partages; nulles occupations qu'oysives; nul respect de parenté que commún; nuls vestements; nulle agriculture; nul metal; nul usage de vin ou de bled. Les

[5] *Observemos, sin embargo, que algunas de estas características –carencia de organización social, nomadismo, desnudez– son ambiguas y pueden cargarse de sentido negativo o, por el contrario, ser consideradas características de un estado próximo a la naturaleza.*

[6] *Ver Tzvetan Todorov,* Nosotros y los otros, *Siglo XXI, México, 1991, p. 59.*

paroles mesmes qui signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation, l'avarice, l'envie, la detraction, le pardon, inouies»[7].

Sobre el espinoso tema del canibalismo expone Montaigne una interesantísima reflexión relativista: «Je ne suis pas marry que nous remerquons l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action, mais ouy bien dequoy, jugeans bien de leurs fautes, nous soyons si aveuglez aux nostres. Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à déchirer, par tourments, et par genes, un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens [...] que de le rostir et manger apres qu'il est trespassé»[8].

Si pasamos a ver la evolución de las imágenes contrapuestas «buen salvaje» /v/ «mal salvaje» en siglo XVIII, época que volvió a hacer de la utopía un tema destacable, encontraremos en primer lugar ese tan dieciochesco afán clasificatorio aplicado al ser humano. Para Buffon el género humano es uno y todas las razas participan de esa esencial humanidad, pero considera propio del hombre el reconocimiento y la existencia de la jerarquía y de ahí parte otra definición negativa de «salvaje», porque la ausencia de jerarquía, de razón y de palabra le parecen distintivos del mundo animal: «Toda nación en la que no hay ni reglas, ni ley, ni dueño, ni sociedad habitual, es menos una nación que un conjunto tumultuoso de hombres bárbaros e independientes que no obedecen más que a sus pasiones particulares»[9].

Buffon establece una estratificación valorativa del género humano que servirá de base para todas las teorías racistas del siglo XIX –las de Gobineau, por ejemplo– y que, lamentablemente, aún resuena en nuestra sociedad. En lo alto de la pirámide están las naciones de Europa del Norte, después los demás europeos. Más abajo los pueblos de Asia y África (para Buffon la falta de civilización produce la negrura de la piel): «Por poco que se descienda por abajo del círculo polar, en Europa se encuentra la más hermosa raza de la humanidad [...] La naturaleza, con lo perfecta que puede ser, hizo a los hombres blancos»[10].

De ahí extrae la conclusión de que el hombre primitivo fue blanco, cualquier variación es una degeneración. Descendiendo aún más sitúa a los nativos americanos y en el último nivel a los aborígenes australianos. De

[7] *Michel de Montaigne*, Essais, *Bibliothèque de La Pléiade, Ed. d'Albert Thibaudet, Bruges, 1939, p. 213.*

[8] *Ibídem, p. 217.*

[9] *Todorov*, op. cit., *p. 122.*

[10] *Ibídem, p. 130.*

esta forma el racismo instintivo, el miedo a la diferencia, adquiere una coartada «científica». Desde esta perspectiva el «salvaje» será siempre inferior, siempre «mal salvaje».

Pero, junto a la *Histoire Naturelle* de Buffon, el siglo XVIII produce otros textos que recuperan la línea de Montaigne y avanzan en la definición del mito del «buen salvaje», que siempre va unido a la reflexión sobre la propia sociedad como un espejo contrastivo porque definimos y describimos por contraste; si Galiote Pereira nos habla de la limpieza de las calles en China[11] nos está hablando implícitamente de la suciedad de las ciudades europeas. La descripción del Otro es siempre descripción implícita de nosotros mismos[12].

Uno de los textos capitales para el análisis del «buen salvaje» es el del Baron de Lahontan: *Nouveaux voyages. Mémoires de l'Amérique septentrionale et Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage* (1703)[13], casi un reverso del *Diálogo sobre a conversão do gentio* de Manuel da Nóbrega (c. 1560), en que el jesuita portugués casi considera imposible esa conversión e insiste en las dificultades de la labor de evangelización, atribuyendo a los indios una naturaleza perversa. Lahontan parte de un discurso igualitarista y universalista: «Puesto que todos los hombres han sido amasados a partir del mismo limo, ninguna distinción ni subordinación debe haber entre ellos»[14]. De hecho, como hemos dicho, el discurso sobre el «buen salvaje» se confunde siempre con el discurso de la utopía, y con el del imaginario edénico, del que procede. Por eso la descripción contiene siempre una serie de motivos recurrentes. Se condena la propiedad privada a través de esos pueblos felices que no la conocen; se admira su igualdad, la falta de toda jerarquía; se ensalza su libertad, entendida como ausencia de sumisión, su falta de codicia a través de las referencias a una economía de subsistencia y su libertad sexual, como forma de expresión de su paradisíaca falta de complejo de culpa.

En cuanto a Rousseau, que pasa por ser uno de los más fervientes defensores de tal imaginario, no es en realidad un convencido de la existencia del «buen salvaje», lo que quiere es, como indica Todorov, «conocer un estado

[11] *Galiote Pereira, «Alguas cousas sabidas da China por Portugueses que estiberão los cativos e tudo na verdade que se tirou dum tratado que fez Galiote Pereira homem fidalgo que la esteve cativo alguns annos e vio tudo isto passar na verdade o qual he de muita credito 1553-1563», in* «Enformação das cousas da China», *Ed. de Raffaella d'Intino, Lisboa, IN-CM, 1989.*

[12] *Remitimos para cualquier estudio de las relaciones entre «Nosotros» y el «Otro» al magistral estudio de Todorov* Nosotros y los otros *(op. cit.) que nos proporciona las líneas básicas de esta introducción.*

[13] *Todorov,* op. cit., *p. 313.*

[14] *Ibídem, p. 313.*

que ya no existe, que quizás jamás ha existido, que probablemente nunca existirá, y del cual, sin embargo, es necesario tener conceptos justos, para poder juzgar bien nuestro estado presente»[15]. Rousseau no identifica, pues, al hombre natural con los salvajes actuales, pero considera que a partir de ellos podemos remontarnos hasta aquél. Pero Rousseau sabe que no se puede recuperar la Edad de Oro porque nunca existió. A finales del siglo XVIII el sentido de las utopías está a punto de cambiar; la utopía moderna ya no será la recuperación de un estado primigenio sino el sueño de una felicidad futura: «Citoyens, le dix-neuvième siècle est grand mais le vingtième siècle sera heureux»[16], grita Enjolras desde su barricada de *Les Misérables*.

Una vez sentadas estas premisas básicas sobre el sueño del «buen salvaje» regresemos al Brasil para analizar algunos textos que contribuyeron fundamentalmente a la creación de ese imaginario y de su negativo, el «monstruo caníbal».

Los nuevos territorios del «pau Brasil» serán descritos desde el inicio con los rasgos esenciales de los mitos edénicos. Sabemos que, por extraño que pueda parecernos hoy, la búsqueda de la exacta localización física del Paraíso Terrestre fue uno de los elementos que incitaron los viajes. Cuando llegaron a la «Terra da Vera Cruz» creyeron ver las palabras de Ovidio, la Edad de Oro reencarnada: temperaturas equilibradas todo el año, las frutas maravillosas[17], la presencia de los ríos inmensos que según la Biblia flanqueaban el Paraíso, y, sobre todo, la presencia de papagayos, el único animal que conservó la facultad del habla después de la Caída y que mantuvo la extrema longevidad del estado edénico.

La presunta inmortalidad será también un tema recurrente. Recordemos que Ponce de León al explorar la Florida buscaba la fuente de la eterna juventud. Esa extrema longevidad se atribuirá a los indios, cuando son considerados «buen salvaje», como prueba de su inocencia. El lombardo Antonio Pigafetta, que navegó con Magallanes, afirma lo siguiente: «Os brasileiros não são cristãos, nem tão pouco idólatras, porque não adoram nada: a natureza é a sua única lei. Vivem muitíssimos anos: os velhos chegam ordinariamente aos cento e veinte e cinco anos, e algunas vezes até aos cento e quarenta. Andam completamente nus, tanto as mulheres como os homens»[18].

[15] *Ibídem, p. 319.*

[16] *Víctor Hugo,* Les Misérables, *Le Livre de Poche, 968, Paris, 1985, Vol. 3, p. 245.*

[17] *No hay tratado del siglo XVI sobre el Brasil que no contenga un capítulo sobre la piña. Parece que este fue el único punto de acuerdo entre católicos y protestantes.*

[18] *Antonio Pigafetta,* Viagem à volta do mundo *[Intr. e notas de Neves Águas], Publicaçoes Europa-América, Lisboa, 1990, p. 29.*

El primer contacto descrito por Pêro Vaz de Caminha contiene ya un dato esencial, la desnudez, interpretada aquí como inocencia, falta de conciencia del mal: «A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narices, bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Não fazem o menor caso de encobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocencia como em mostrar o rosto»[19].

Tampoco reconocen jerarquías y resulta muy interesante en este fragmento observar la interpretación subjetiva que de los gestos hacen los portugueses, cegados por la *aurea fames*: «Entraram. Mas não fizeram sinal de cortesía, nem de falar ao Capitão nem a ninguém. Porém um deles pôs olho no colar do Capitão, e começou de acenar com a mão para a terra e depois para o colar, como nos dizendo que ali havia ouro. Também olhou para um castiçal de prata e assim mesmo acenava para a terra e novamente para o castiçal coom se lá também houvesse prata»[20].

Cuando han pasado ya unos días y el conocimiento ha aumentado Vaz de Caminha establece una comparación fundamental: son como animales, pero no como fieras salvajes, sino como pájaros asustados, animales divinos cercanos al mundo primigenio: «Bastará dizer-vos que até aquí, como quer que eles um pouco se amansassem, logo duma mão para a outra se esquivavam como pardais, do cevadoiro. [...] Porém e com tudo isto andam muito bem curados e muito limpos. E naquilo me parece ainda mais que são como aves ou alimárias monteses, às quais faz o ar melhor pena e melhor cabelo que às mansas, porque os corpos seus são tão limpos, tão gordos e formosos, que não pode mais ser»[21].

Al final de la *Carta*, a modo de resumen, Vaz de Caminha traza una exacta descripción del «buen salvaje»: «[...] esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. E pois Nosso Señor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, coom a bons homens, por aquí nos trouxe, creio que não foi sem causa. [...] Eles não lavram, nem criam. Não há aquí boi, nem vaca, nem cabra, nem ovelha, nem galinha, nem qualquer outra alimária, que costumada sea ao viver dos homens. Nem comem senão desse inhame, que aquí há muito, e dessa semente e fruitos, que a terra e as árvores de si lançam. E com isto andam tais e tão rijos e tão nédios que o não somos nós tanto, com quanto trigo e legumes comemos. [...] Assim, Señor, a inocencia desta gente é tal, que a de Adão não seria mayor, quanto a vergonha»[22].

[19] *Pêro Vaz de Caminha*, A carta de Pêro Vaz de Caminha, *[Ed. de Jaime Cortesão] Portugália Editora* (Obras Completas de Jaime Cortesão XIII), *Lisboa, 1967, p. 226.*
[20] *Ibídem, p. 227.*
[21] *Ibídem, p. 242.*
[22] *Ibídem, p. 250-251.*

Cincuenta años después, a mediados del siglo XVI, encontramos, contrapuestas, las imágenes del indio brasileño tal como aparecen en los textos de los primeros jesuitas llegados al mando de Manuel da Nóbrega en 1549 y las de los informantes no portugueses, como el hugonote Jean de Léry.

En las cartas de Manuel da Nóbrega encontramos una visión muy alejada de la de Caminha. El «buen salvaje» es una imagen casi pagana de inocencia y de desconocimiento de la culpa; difícilmente los ideólogos de Trento y de la doctrina del pecado original podrían aceptarla. Para el padre Manuel da Nóbrega el indio está siempre inclinado al mal, dominado por apetitos sensuales y ciego a la verdad de Dios: «Mas é de grande maravilha haver Deus entregue terra tão boa, tamanho tempo, a gente tão inculta que tão pouco o conhece, porque nenhum Deus têm certo, e qualquer que lhes digam ser Deus o acreditam, regendo-se todos por inclinações e appetites sensuaes, que está sempre inclinado ao mal, sem conselho nem prudencia»[23].

La visión del protestante Jean de Léry es más reflexiva y está mucho más cargada de ideología que la de Staden. Encontramos en su texto las referencias a la situación edénica de los nativos manifestada en su extraordinaria longevidad: «[...] n'ont le corps ny monstrueux ny prodigieux à nostre esgard; bien sont-ils plus forts, plus robustes et replets, plus disposts, moins sujets à maladie: et mesme il n`y a presque point de boiteux, de borgnes, contrefais, ny maleficiez entre eux. Davantage, combien que plusieurs parviennent jusques à l'aage de cent ou six vingt ans [,,,] peu y en a qui en leur vieillesse ayent les cheveux ni blancs ny gris»[24].

En la descripción de la inocente desnudez de los indios coincide, casi *ipsis verbis*, con Pêro Vaz de Caminha: «[...] tant hommes, femmes qu'enfants, non seulement sans cacher aucunes parties de leur corps, mais aussi sans monstrer aucun signe d'en avoir honte ny vergongne [...]»[25].

También son relevantes las coincidencias con Montaigne. El mismo año en que se publican los dos primeros libros de los *Essais* –1580– aparece también el texto de Léry. En ambos autores encontramos el deseo de relativizar la antropofagia, de no hacer de esta práctica un factor de demonización como habían hecho los religiosos católicos y de usarla para establecer puentes de comparación con las formas europeas de «antropofagia moral»: «Parquoy qu'on n'abhorre plus tant desormais la cruauté des sauvages Anthropophages, c'est à dire, mangeurs d'hommes: car puisqu'il y en a de

[23] *Manuel da Nóbrega,* Cartas do Brasil, *Editora da Universidade de São Paulo, Itatiaia-Belo Horizonte, 1988, p. 90.*

[24] *Jean de Léry,* Histoire d'un voyage faict en la terre du Bresil *1580 [Texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant], Le Livre de Poche-Bibliothèque Classique, Paris, 1994, p. 213.*

[25] *Ibídem, p. 214.*

tels, voire d'autant plus detestables et pires au milieu de nous, qu'eux qui, comme il a esté veu, ne se ruent que sur les nations lesquelles leur sont ennemies, et ceux-ci se sont plongez au sang de leurs parents, voisins et compatriotes, il ne faut pas aller si loin quèn leur pays, ny qu'en l'Amerique pour voir coses si monstrueuses et prodigieuses»[26].

Este primer estadio de identificación del indio brasileño con el «buen salvaje» era posible desde la óptica de los filósofos, de los que habían partido, ahogados por la intolerancia, en busca de un «mundo nuevo» donde establecer la utopía o cuando unas naves más o menos extraviadas se encontraban durante diez días en una tierra desconocida de la que no esperaban, de modo inmediato, un claro provecho. Pero cuando la «Terra do pau brasil» se convirtió en un lugar económicamente apetecible, la tierra se dividió en concesiones y en ellas proliferaron las plantaciones, primero de caña de azúcar, después de café y cacao, y aún peor, cuando en las tierras de estos «pajaritos de Dios» se descubrieron oro y piedras preciosas, la visión del indio cambió completamente. De «buen salvaje» pasó a «mal salvaje», a «bárbaro caníbal» porque era necesario poder entablar una «guerra justa» que permitiera esclavizarlos y apoderarse de unas tierras que ellos ni siquiera sabían que eran suyas. En esta línea se sitúan los textos destinados a atraer colonos al Brasil, textos de equilibrio delicado porque era necesario demonizar al indio pero no cargar demasiado las tintas sobre el tema del canibalismo porque podría tener efectos disuasorios.

Un ejemplo de esta actitud es la que encontramos en los textos de Pêro de Magalhães Gândavo, por otra parte un notable humanista, amigo de Camões. Setenta años después de la *Carta do Achamento* el indio es constantemente denominado con términos despectivos del campo léxico «animal»: «Chamão-se Aymorés, a lingoa delles he differente dos outros indios, ninguem os entende, são elles tam altos e tam largos de corpo que quasi parecem gigantes; são mui alvos, não tem parecer dos outros indios na terra nem têm casas nem povoações onde morem, vivem entre os matos como brutos animaes. [...]»[27].

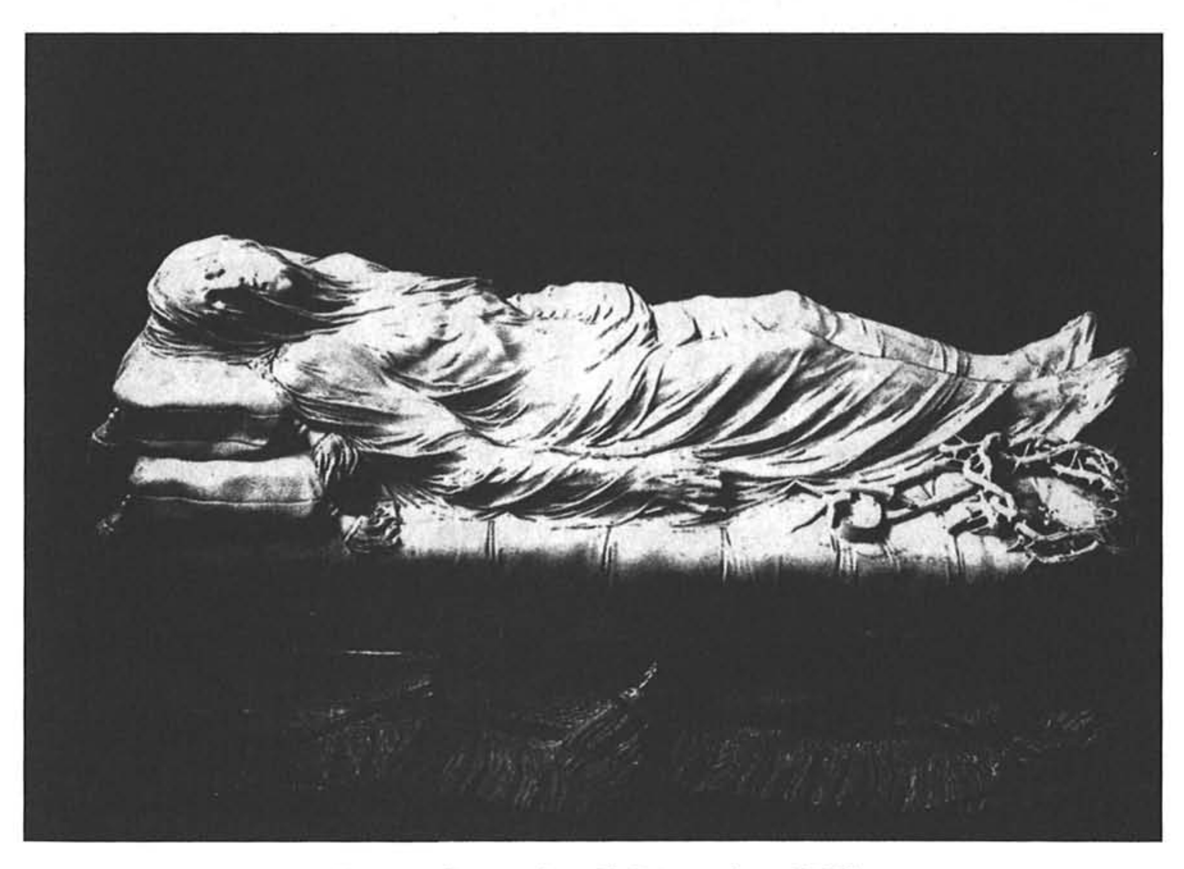
Las mismas características que setenta años antes hacían de ellos «aves inocentes del paraíso» los convierten ahora en «brutos animales». Pero el texto de Gândavo es famoso por esta frase: «A lingua deste gentio toda pela Costa he huma: carece de tres letras scilicet, não se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assi não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente»[28].

[26] *Ibídem, p. 377.*
[27] *Pêro de Magalhães Gândavo,* Tratado da Terra do Brasil. História da Província Santa Cruz, *[Int. de Capistrano de Abreu], Edição do Anuario do Brasil, Rio de Janeiro s/d, p. 32.*
[28] *Ibídem, p. 49.*

Es decir: una característica lingüística, no muy bien entendida por Gândavo, sirve para extraer unas extrapoladas características morales destinadas a crear una imagen diabólica del indio. Poco después insiste: «e assi vivem bestialmente sem ter conta, nem peso, nem medida»[29].

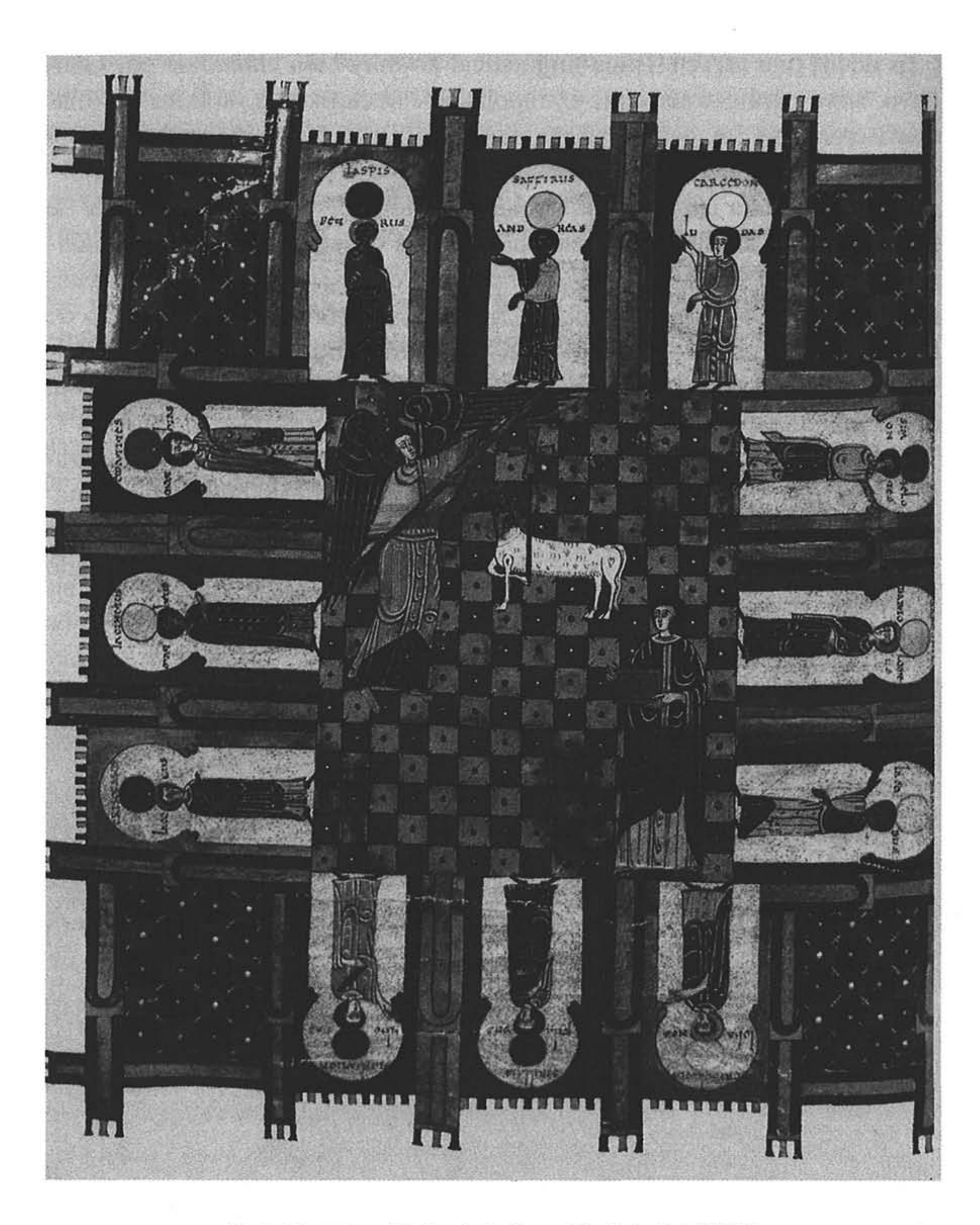
Después de una larga y detallada descripción del canibalismo ritual y de la crueldad de los indios con sus prisioneros Gândavo recapitula: «Finalmente que são estes indios muy deshumanos e crueis, não se movem a nenhuma piedade: vivem como brutos animaes sem ordem nem concerto de homens, são muy deshonestos e dados à sensualidade e entregão-se aos vicios como se nelles nã houvera rezão de humanos. [...] Todos comem carne humana e têm-na pela melhor iguaria de quantas pode haver [...]»[30].

Vemos así como el «jilguero» se convierte en «buitre», como el indio brasileño en el siglo XVI no pudo ser nunca lo que realmente era, un ser humano, sino que se vio convertido por los europeos en cristalizaciones de sus imaginarios: de sus sueños de fe en la bondad de la naturaleza por un lado y por otro de su infinita sed de oro y de su pánico a la diferencia.



Giuseppe Sanmartino: *Il Cristo velato* (1753)

[29] *Gândavo, 50.*
[30] *Gândavo, 53.*



Beato Facundus: *Visión de la Jerusalén Celestial* (1047)

La última inmensidad

Isabel Soler

El mismo año en el que murió Ignacio de Loyola, 1556, iniciaba su reinado el Gran Mogol Akbar, descendiente del turco Tamerlán y del mongol Gengis Khan y consolidador del gran Estado del norte de la península indostánica, desde el Golfo de Bengala, al este de la India, hasta Irán y el Mar Rojo. Fue el mismo emperador musulmán que aprendió un saludo en portugués para ir a visitar a uno de sus consejeros espirituales, el jesuita catalán Antoni de Montserrat –o Monserrate–, que cayó enfermo mientras desempeñaba las funciones de embajador de Felipe II en la corte mogola de Lahore, en el actual Pakistán[1]. En noviembre de 1582 el religioso de Vic elaboró en buen portugués el primer documento occidental que describía la persona y el gobierno del gran emperador, *Relação do Equebar, rei dos mogores*[2].

El padre Antoni de Montserrat llegó a la India en 1574 tras ejercer en Lisboa como vicerrector del colegio jesuita de Santo Antão; y poco después, en febrero de 1580, partió de la ciudad de Goa, capital del Estado Portugués de la India, en compañía del italiano Rodolfo Aquaviva y el portugués Francisco Henriques para representar a la primera embajada misionera en la corte de Akbar[3]. Fue el propio emperador quien, en 1579 y a través del

[1] *J. L. Alay,* El secreto del Tíbet, *Barcelona: Museu Egipci de Barcelona, 2000, p. 134.*

[2] *António Monserrate,* Relação do Equebar, rei dos mogores. *En:* Monumenta Historica Societatis Jesu. Documenta Indica, *Ed. Ioseph Wicky S. I. Roma: Institutum Historicum Societatis Jesu, 1970, vol. XII (1580-1583), Doc. 114, p. 648.*

[3] *Una breve referencia a la vida de Antoni de Montserrat se puede obtener en* El secreto del Tíbet: desvelando la civilización del Techo del Mundo. *Exposición temporal, 14 de diciembre 2000 – 27 de mayo 2001. Barcelona: Museu Egipci de Barcelona. Fundació Arqueológica Clos. Comisario Josep Lluís Alay. Aparte de las investigaciones de J. L. Alay, la historiografía occidental ha dedicado poco tiempo a estudiar el papel que representó el jesuita catalán en la historia de los contactos entre Oriente y Occidente. Cabe destacar:* Himalaya. Sciences de la Terre. *En*: Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. *Sèvres -Paris, 7 -10 Décembre 1976. París: CNRS, 1977, núm. 268. Honstein, H., «Father's A. Monserrate's Legationis Mongolical Comentarius». En:* Proceedings Asiatic Society of Bengal, New Series. *Londres: Asiatic Society of Bengal, 1991, vol. VIII, núm. 11, p. 136. Sunyer i Coma, Enric. «Antoni de Montserrat: autor de la primera descripció de l'Himalàia». En*: Muntanya Centre Excursionista de Catalunya. *Barcelona: Centre Excursionista de Catalunya, any CVI, núm. 721, vol. 89, juny 1982, p. 99-102.*

virrey del Estado Portugués de la India António de Noronha, solicitó al rey Don Sebastião –que en aquel momento ya había desaparecido tras la batalla de Alcácer Quibir (Marruecos) en su anacrónica guerra santa al infiel– la visita de representantes cristianos a la capital mogola. Y quizás todavía no en nombre de Felipe II, primo de Don Sebastião y monarca de las dos coronas peninsulares a partir de 1580[4], los jesuitas entregaron el octavo volumen de la Biblia Políglota editada en Anvers entre 1568 y 1573 como regalo ofrecido por la corona portuguesa al gobernante mogol. Parece que las ilustraciones que representaban los grandes acontecimientos bíblicos interesaron a Akbar hasta tal punto que pidió a sus artistas que adaptaran el nuevo estilo europeo a las composiciones tradicionales mogolas; influencia que perduró largo tiempo tras la visita de los jesuitas[5].

No era la primera vez que el emperador se entrevistaba con europeos. Seis años antes, en 1572, los había encontrado en Cambay, cuando levantaba una campaña militar sobre Gujarat, en la costa noroccidental de la India, de la cual obtuvo el control del importante puerto mercantil de Surat y, en consecuencia, del comercio con la península arábiga, el Golfo Pérsico y Egipto. Un año después firmó un tratado con los gobernantes portugueses; y durante esos seis años que transcurrieron entre el primer contacto y la llegada de los jesuitas a la corte mogola, Akbar ganó la provincia más rica del norte de la península indostánica, Bengala, en la costa oriental –donde los portugueses tenían intereses tanto comerciales como religiosos–, y se proponía avanzar hacia Cachemira[6].

Akbar era ya un gobernante poderoso cuando Montserrat llegó a Lahore. El mismo jesuita lo describe, tras un dibujo minucioso de su imagen física, como un hombre sagaz, prudente, de gran ánimo, valeroso en su persona; es llano y tratable, pero grave [...] No sabe leer ni escribir, pero es muy curioso y siempre tiene hombres letrados a su alrededor, a quienes manda que discutan entre sí de diversas materias y cuenten diversas historias. De hecho, a eso fue Montserrat a la corte del emperador, a discutir.

[4] *Antoni de Montserrat llega a la corte de Akbar en febrero de 1580 y Felipe II entra en Lisboa como nuevo monarca de España y Portugal en diciembre de ese mismo año.*

[5] *Cleveland Beach, Milo,* Mughal and Rajput Painting. *Cambridge: Cambridge University Press, 1992.* The New Cambridge History of India, *pp. 52-55.*

[6] *A su muerte, en 1605, Akbar dominaba un imperio que se extendía desde Bengala hasta Badakshán, controlaba las costas oriental y occidental del norte de la India y avanzaba hacia la India central. En cuarenta años había construido un imperio comparable al persa de la zona irania o al otomano que adelantaba posiciones por las costas etiópicas. Asimismo, había organizado una red de rutas fluviales y terrestres que conectaba los puertos marítimos con las grandes rutas caravaneras que se dirigían a Kabul, Samarcanda, el valle del Indo y la zona gujaratí. Percival Spear,* Historia de la India, *México: Fondo de Cultura Económica, 1969, vol. II, p. 34. Sanjay Subrahmanyam,* O Império Asiático Português, 1500-1700: Uma História Política e Económica, *Linda-a-Velha: Difel, 1995, pp. 208-209.*

Sin duda, Akbar era un hombre inteligente y hábil con las estrategias gubernamentales. Lo demostró al estructurar burocráticamente su imperio: ofreció autonomía, privilegio y lugares importantes en la administración a los *rajputs*, los representantes militares hindúes de la zona septentrional de la India, y les otorgó el mismo rango que a los nobles musulmanes que habían hecho posible la consolidación del imperio en décadas anteriores. Montserrat recogió en su *Relação* este procedimiento como rasgo positivo de la actitud política del emperador. Se aconseja privadamente por ciertos visires de su consejo pero toma las resoluciones por sí mismo [...] Y si alguno le pone alguna dificultad, lo escucha bien, sin mostrar lo que hará o dejará de hacer sobre lo que le fue propuesto. [...] Tiene en su corte más de veinte reyes gentios[7], sus vasallos, tan grandes señores como el rey de Calicut, además de muchos otros ausentes que le pagan tributo, y de estos se fía mucho y entran en el palacio, donde no puede entrar ninguno de sus capitanes moros[8].

Así es como los hindúes aceptaron el gobierno del emperador mogol. Akbar entendió, o conocía bien, la fuerza del hinduismo y la solidez de su repercusión en la estructura social de la India pero buscó, sobre todo, asegurar alianzas y mantener fidelidades. Quizás su estrategia lo convirtió en un gobernante políticamente abierto y flexible pero también moralmente ecléctico. Como musulmán, probablemente entendía que política y religión evolucionaban juntas y debían mantener un equilibrio. Por ese motivo no le supuso un esfuerzo respetar la otra gran religión territorial a la que pertenecía la zona conquistada. Tampoco le costó encontrar una fórmula que elevase el respeto que su pueblo debía sentir hacia él y que obligara a sus súbditos a venerarlo: recuperó la idea de divinidad imperial, influencia de la admirada cultura persa y en consonancia con las costumbres de los primeros emperadores hindúes[9]. Fue una estrategia política a la que hay que añadir el fuerte magnetismo personal del emperador y sus propios intereses religiosos en las últimas décadas de su reinado.

Según cuentan los biógrafos –de los cuales también Antonio de Montserrat dio fe– en las últimas décadas del reinado, hacia 1575, Akbar se sintió invadido de misticismo y se entregó a la oración. Es el episodio llamado *Din Illahi*, o fe divina[10], que inicia un período de debates teológicos entre

[7] *Nombre genérico dado por los portugueses a los pueblos considerados idólatras; por extensión, designa a los hindúes.*
[8] *António Monserrate*, Op. cit., *pp. 650-651.*
[9] *Percival Spear*, Op. cit., *p. 40.*
[10] *Percival Spear*, Op. cit., *p. 40-42.*

representantes de distintas religiones, brahmanes, jainitas, zoroastrianos y también cristianos. Así es como se justifica la presencia de los jesuitas en la corte imperial; y la predisposición de Akbar y el trato respetuoso que los religiosos recibieron de él –«y algunas veces, hablando los Padres dentro con él a solas, los hacía sentar a su mismo nivel»– incluso les llevó a pensar que cabía la posibilidad de que el emperador se convirtiera al cristianismo, idea de la cual Montserrat no tardó en desconfiar: «mostró mucha afición hacia ellas [las cosas de nuestra santa fe]; lo que tiene en el corazón sólo Dios lo sabe. Él se ve en un compromiso, porque, si se inclina hacia nosotros, se amotinan los moros; y como no se ha manifestado, esto nos lleva a pensar que todo puede ser fingido y será de poco servicio a Nuestro Señor la paz de estos estados[11]». Posiblemente la curiosidad de Akbar por el cristianismo fuera real pero, en el fondo, su actitud y las consecuencias de ésta permiten una lectura que va más allá de la mera información o de la posibilidad de conversión a una nueva fe. Podría decirse que, con el propósito de afianzar la fidelidad de musulmanes e hindúes, el emperador ensayó una forma de culto basado en su propia persona –y de marcada influencia zoroástrica– que exigía obediencia a los miembros de las dos grandes religiones de su imperio pero que no les obligaba a modificar sus principios religiosos. Creó un ecléctico culto al monarca que lo elevaba a una categoría de semidivinidad; una hábil maniobra que no se vio exenta de problemas ya que desembocó en una crisis política y religiosa instigada por musulmanes ortodoxos[12].

En el mismo momento en el que se encontraban los jesuitas en la corte mogola, Muhammad Hakim Mirzâ, hermano de Akbar y virrey de la ciudad afgana de Kabul, encabezó una rebelión musulmana contra el emperador para conseguir la independencia de la zona e invadir el Punjab. Akbar se vio obligado a tomar medidas y aplastó el levantamiento al año siguiente. Desde el punto de vista de los intereses occidentales, un aspecto sugestivo de la rebelión de Kabul es que Montserrat acompañó a Akbar en la campaña militar a Afganistán y fue, de este modo, el primer jesuita que entró en dicho territorio. Montserrat viajó en calidad de tutor del príncipe Murad, segundo hijo del emperador, que también iba en la expedición, y aprovechó para incluir en su *Relação* una descripción de la incursión militar, de las características guerreras de los mogoles, de sus armas y del uso de elefantes, caballos y camellos en las batallas. Posteriormente, Montse-

[11] *António Monserrate*, Op. cit., *p. 660.*
[12] *Percival Spear*, Op. cit., *p. 41.*

rrat detallará las vicisitudes del viaje así como las características y puntos de interés del territorio recorrido en su *Mongolicae Legationes Commentarius*, obra originariamente elaborada en portugués que el jesuita terminó en 1590 pero que en la actualidad se encuentra extraviada y sólo es posible acceder a su versión latina[13]. Es en esta obra donde el religioso da muestras de ser un gran observador y consigue reunir todo aquello verdaderamente trascendente para los ojos de un occidental: la geografía, la historia, la vida de las diferentes comunidades, su cultura y su religión. Son aspectos que recoge y relata minuciosamente, no sin algunas sorprendentes confusiones debidas a su desconocimiento, como cuando describe las estupas búdicas que encuentra en el camino o confunde las cuevas de los monjes budistas con las de los ascetas hindúes o con lugares de recogimiento de antiguos eremitas cristianos que, según la tradición occidental, siguieron las enseñanzas de los apóstoles Tomás y Bartolomé[14].

Aparece así en las páginas de Montserrat una de las grandes obsesiones que llevaron a los religiosos cristianos a adentrarse en las vastas extensiones asiáticas ya desde la Edad Media. Iban siguiendo el rastro de la expansión del cristianismo hacia Mesopotamia, Asia Menor y Extremo Oriente, y así lo confirmaron los viajeros medievales al encontrar comunidades ortodoxas, nestorianas, naimanas y jacobitas en sus rutas hacia el Este, y también se conocían en Europa las iglesias copta, abisinia, armenia y maronita. Asimismo, se habían organizado peregrinajes a Malaipur, en la costa oriental de la India, en busca del santuario del apóstol Tomás, puesto que desde muy antiguo circulaba por los estados europeos la leyenda de que, tras la Resurrección, el santo había ido a la India a predicar el Evangelio y allí había sido martirizado. A todas estas evidencias había que añadir el eco de la tradición occidental por la que se creía en la existencia de un imperio dirigido por un rey-sacerdote poderosísimo y fustigador de los enemigos de la fe cristiana, el reino del Preste Juan etiópico; incluso algunos de sus embajadores habían viajado a Roma y a otras capitales europeas, como Lisboa, a finales de la Edad Media y durante el primer Renacimiento. En la segunda mitad del siglo XVI, tras los navegantes portugueses, llegaron los miembros de las comunidades religiosas europeas para tomar el relevo en la búsqueda del mito del cristianismo oriental. Y es que, como es sabido, la expansión renacentista no fue motivada únicamente por la conquista de

[13] *Existe una versión en lengua inglesa de principios del siglo XX editada por S. N. Banerjee,* The Commentary of Father Monserrate on his Journey to the Court of Akbar. *Oxford: Oxford University Press, 1922.*

[14] *H. Heras,* The Jesuits in Afghanistan. *Calcuta: The New Review,* January 1935, p. 5-9.

riquezas, sino que la promovió también la necesidad de confirmación de la existencia de antiguas cristiandades perdidas. A pesar de la posterior frustración ante la imposibilidad de encontrarlas, el mecanismo conceptual de la Europa renacentista no permitía la incredulidad y actuó desde el inicio la psicología de la creencia. Por ese motivo cuando en 1497 llegaron a Calicut los hombres de Vasco de Gama no dudaron en ver como cristianos a los hindúes de la costa malabar y también, poco tiempo después y en otras latitudes, los tupís brasileños fueron los puros y afortunados habitantes de un cristiano Paraíso Terrenal.

Montserrat no escapó a esa necesidad de existencia de cristianismo; así lo recogió tanto en su *Comentarium* como en la *Relação* donde explicó cómo los supuestos reinos cristianos fueron empujados por el avance musulmán hacia oriente. Sin embargo, hay algo de Afganistán que llamó especialmente la atención del jesuita: Montserrat dedicó esfuerzos a detallar su sistema montañoso, apuntó la dificultad que tuvo en determinar exactamente los nombres de las montañas y añade que en muchas ocasiones utilizó el método más fiable: sus propios ojos. Este hecho lleva a pensar que Montserrat recorrió algunas de esas montañas[15], de las cuales ya da noticia en la *Relação* cuando describe los límites geográficos del imperio de Akbar: «Al nordeste hay unas sierras, a las que los naturales llaman Cumaum [Ku-maun], que parece ser o Imao [Himalaya] que las separa de Tartaria[16]». De hecho, Montserrat dedica los últimos párrafos de su *Relação do Equebar* a dar las primeras referencias occidentales sobre el Himalaya y sobre los habitantes del reino de Botthant [el Tíbet][17]. «Porque antes hablé del monte Cumaum, daré brevemente [...] cuenta de cierta nación de gentíos que en él habitan por ser cosa nueva y curiosa. // En el interior de estas sierras moran unos gentíos que se llaman Botthant, los cuales visten fieltro cortado con la forma del cuerpo y cosido muy ajustado sobre él, el cual no desvisten hasta que se pudre y cae a pedazos; en la cabeza llevan unas caperuzas agudas de lo mismo. Nunca se lavan las manos y dan como razón que no se debe ensuciar una cosa tan clara y hermosa como el agua.

[15] *H. Heras,* Op. cit., *pp. 12-13. El Padre J. Wicky, en la nota 105 de su edición de la* Relação do Equebar, rey dos mogores *(p. 661), indica la existencia de una carta geográfica que aparece como anexo en la versión portuguesa del* Mongolicae Legationis Commentarium, *actualmente perdida, y que Josep Lluís Alay defiende como el primer documento cartográfico occidental de la cordillera del Himalaya, apoyándose en la información y la reproducción del mapa que proporciona el viajero Sven Hedin y que describe el viaje de Montserrat, en su obra* Trans-Himalaya, *Londres: MacMillan & Co., 1913, vol. III.*

[16] *António Monserrate,* Op. cit., *p. 654.*

[17] *Monserrat prefiere transcribir fonéticamente el nombre en lengua hindi,* Bhotanta, *ante el nombre en árabe* Tubbat *o en turco* Tübät.

No se casan más que una vez con una sola mujer y, después de tener dos o tres hijos, viven como hermanos [...]. No tienen ídolos; viven en tribus como los brasileños. Son gobernados por hechiceros; cuando alguno muere, miran sus libros y consultan a sus hechiceros, y si les dicen que se coman al difunto, se lo comen, si les dicen que lo quemen, lo queman, et caet., y de otra manera no comen gente. Son hombres blancos y gruesos, no muy altos de cuerpo, pelean a pié, no tienen rey entre sí; la mayoría son rojizos de rostro y cabellos rubios. Sus armas son: arcos, flechas, espadas; sus recipientes y escudillas en las que comen, son pedazos de calaveras de muertos. Son dados a dar limosna, viven de hacer fieltro y vienen a venderlo a una ciudad de este lado que se llama Negarcot: y bajan en junio, julio, agosto y septiembre; fuera de estos meses no pueden venir a causa de las nieves[18]».

Antoni de Montserrat regresó a Goa en 1582 y sus aventuras –mejor sus desventuras[19]– siguieron por otras latitudes orientales, pero es muy probable que Akbar no llegara a sospechar nunca que el viaje del jesuita y sus escritos tuvieran un significado trascendental para Occidente. En cierto modo, la invitación del emperador a los religiosos abrió la puerta al último de los espacios de la inmensidad descubiertos por los viajeros de la Europa renacentista. Si en 1471 el navegante Álvaro Fernandes perdió de vista la Estrella Polar del cielo nocturno ecuatorial y entró en un espacio celeste desconocido que no le permitía orientarse astronómicamente, hecho que obligó al pensamiento occidental a buscar otra forma de cálculo de situación según el regimiento de la altura del sol; si en 1497 las naves de Vasco de Gama se alejaron de la isla de Santiago, en Cabo Verde, y no volvieron

[18] *António Monserrate,* Op. cit., *p. 661. Los ritos antropófagos del Tíbet ya habían llamado la atención al franciscano Guillermo Rubrouck en 1254 y la fascinación de Occidente por el vínculo de los tibetanos con sus muertos se ha mantenido hasta la actualidad (como, asimismo, se ha mantenido el mito del país de extremas riquezas, de la libertad sexual o de los conocimientos mágicos y esotéricos). Frédéric Lenoir,* El budismo en Occidente, *Barcelona: Seix Barral, 2000, pp. 49-52. Cuarenta años después de las anotaciones de Montserrat, el jesuita António de Andrade cristianizará barrocamente las costumbres mortuorias tibetanas al aplicarles la lógica del* carpe diem.

[19] *En febrero de 1589 se embarcaba hacia Etiopía disfrazado de comerciante armenio junto al jesuita español Pedro Páez, para desempeñar una vez más una misión diplomática, la entrega de un documento en nombre de Felipe II al Negus amenazado por las tropas otomanas. La nave en la que viajaban sufrió un naufragio, al que sobrevivieron los jesuitas pero fueron hechos prisioneros en las costas del Yemen y enviados a la ciudad de Einam y entregados al gobernador turco de Sana. Los religiosos pasaron seis años encarcelados hasta que en 1956 se pagó su rescate y fueron liberados. Montserrat regresó a Goa y, debilitada su salud, desempeñó las funciones de rector de la misión hasta que murió en el año 1600. Sus numerosas cartas describen la difícil situación que soportó durante su encierro los últimos años de su vida. Josep Lluís Alay,* Op. cit., *pp. 134-135.*

a ver tierra tras cuatro meses de navegación por la inmensidad atlántica, para dejarse llevar por los vientos alisios y aprovechar la fuerte corriente marina al oeste de las Canarias; si en el año 1500 el notario Pero Vaz de Caminha se sentía conmovido ante la exuberancia de la vegetación brasileña; y si los supervivientes a los naufragios de las naves portuguesas de la segunda mitad del siglo XVI se desesperaban ante la visión de los infinitos espacios de la nada que debían recorrer por las costas orientales africanas, el último de los espacios de la inmensidad lo alcanzará el padre António de Andrade en 1624 al seguir los pasos de Antoni de Montserrat hacia el norte de la península indostánica y alcanzar las poderosas cumbres tibetanas.

Un año después de la muerte de Montserrat, en enero de 1601, António de Andrade llegó a Goa. Durante los veinte años que habían transcurrido desde el primer viaje a la corte de Akbar hasta la llegada de Oriente del jesuita portugués, otros religiosos –Jerónimo Javier y Bento de Góis– habían ido informando sobre la existencia de un reino desconocido llamado Bottan o Tebat. El segundo viaje del jesuita Bento de Góis, en 1603, siguiendo la Ruta de la Seda con el propósito de encontrar el Gran Catay descrito por Marco Polo, ofreció una interesantísima información al mundo cristiano: Góis conversó en lengua persa con un príncipe tibetano prisionero de los musulmanes en Yarkand (actual Xinjiang chino) y en ese encuentro llega a la conclusión de que los tibetanos son cristianos[20]. No era la primera noticia; Montserrat ya había oído decir que había cristianos en los Himalayas y así lo explicó en su *Comentarium*, y también indicó, quizás confundido por su desconocimiento del budismo y de la represión islámica contra éste siglos antes, que esos antiguos cristianos se habían refugiado en las montañas huyendo de la expansión musulmana[21].

Si Akbar no imaginó nunca que abría a Occidente la puerta geográfica hacia el Techo del Mundo, tampoco pudo suponer el emperador que la relación que establecía con los europeos sería, pocos años después, el punto de conexión entre el cristianismo y el budismo tibetano. En marzo de 1624 António de Andrade partía de Agra hacia Lahore acompañando al rey Jahangir, sucesor de Akbar, que regresaba a la corte, pero en Delhi el jesuita decidió modificar su destino y seguir a un grupo de peregrinos que se dirigía al templo de Badrinath. Desde ahí iniciará su ascenso hacia Tsaparang, capital del reino de Gu-ge, en la región occidental tibetana, y es

[20] *Hugues Didier*, Os Portugueses no Tibete: os primeiros relatos dos jesuitas (1624-1635), *Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000, pp. 11-40.*

[21] *Hugues Didier*, Op. cit., *p. 33-34.*

entonces cuando, de la mano de Andrade, aparece este último espacio de la inmensidad que le restaba por descubrir al Occidente renacentista. En su primera carta al provincial, el Padre André Palmeiro (8 de noviembre de 1624), describe así su primer contacto con los gigantes del Himalaya: «Son ellas [las sierras] las más abruptas y altas, que parece pueda haber en el mundo, y bien lejos estoy de poder declarar a Vuestra Reverencia la dificultad con la que por ellas subimos. Basta saber que después de andar dos días de la mañana a la noche, no acabamos de pasar una, cortando por los más altos picos y, en ellos, por camino tan estrecho que muchas veces no era más ancho que cuando cabe un solo pie, andando buenos pedazos así, pie ante pie, agarrados con las manos, para no resbalar, ya que si errábamos al poner el pie bien derecho, nos hacíamos pedazos por los aires. Son en su mayor parte aquellas sierras talladas a pico [...], corriéndoles allí al fondo como en un abismo el río Ganges, que por ser muy caudaloso y despeñarse con notable estruendo por grandes precipicios entre sierras tan juntas, aumenta con su eco el pavor que la estrechez del camino causa al que va pasando. Tienen los descensos más dificultosos y peligrosos, pues el hombre carece de muchos remedios para poder agarrarse con las manos como en el ascenso, y así es necesario descender en muchas partes, como el que desciende por una escalera de mano, dando la espalda al camino que va haciendo[22]».

Sin embargo, este primer contacto sólo es el principio del sufrimiento de Andrade en su viaje al Tíbet. El jesuita está a las puertas del reino más alto del mundo, preparado para cruzar el paso de Mana y entrar así en la tierra que él llama Prometida, pero intuye peligro y, aunque sea la época menos adecuada del año, resuelve intentar el camino con dos jóvenes misioneros y un guía del lugar que pronto los abandonará. Andrade entra de esta manera en el infierno de hielo: «[...] el trabajo que pasamos fue muy excesivo, porque nos ocurría muchas veces quedar clavados en la nieve, hasta los hombros, hasta el pecho, de ordinario hasta las rodillas, luchando por salir a la superficie, más de lo que se pueda creer [...]. Muchas veces nos era necesario ir por encima de la nieve con el cuerpo, como quien va nadando, porque de esta manera no nos clavábamos tanto en ella. Así fuimos continuando, durmiendo las noches sobre la misma nieve, sin más abrigo que echando uno de los cambolins [palabra konkaní: abrigo-manta] sobre ella y cubriéndonos los tres con los otros dos. [...] sentíamos la nieve que

[22] *Antonio de Andrade,* Novo descobrimento do gram Cataio ou reinos do Tibete, pelo Padre António de Andrade, da Companhia de Jesus, português, no ano de 1624. *En: Hugues Didier,* Op. cit., *p. 76-79.*

comenzaba a caer, desde las cuatro de la tarde en adelante, casi toda la noche, tan menuda y espesa, que no nos dejaba vernos, estando juntos, acompañada de un viento tirante y sobremanera frío [...]. En los pies, manos y rostro, no teníamos sentimiento, porque con el rigor en demasía del frío, quedábamos totalmente sin sentido. Me sucedió que al pegarme contra no sé qué me cayó un buen pedazo de dedo, sin yo dar fe de eso, ni sentir herida, si no fuera por la mucha sangre que de ella corría. Los pies se fueron pudriendo de manera, que de muy hinchados, nos los quemaban después con brasas vivas, y hierros candentes, y con muy poco sentimiento nuestro[23]».

En esta dramática situación los jesuitas consiguieron llegar a lo alto del paso de Mana, pero desde allí lo único que vieron fue un desierto blanco e infinito que se perdía en la inmensidad. Sin camino, sin posibilidad de orientación y ante el terrible estado físico en el que se encontraban –congelados, ciegos, deshidratados–, Andrade decidió deshacer lo andado; no obstante, es capaz de anotar en su carta al provincial que nunca se había sentido con tanto aliento y fuerzas para perseverar en su ofuscada búsqueda de indicios de cristianismo. Hasta ahí llega su tenacidad aunque también la obcecación de su fanatismo religioso. Por eso no es sorprendente que António de Andrade busque elementos de unión entre las costumbres religiosas budistas y las cristianas al describir las gentes del Tíbet: «Los lamas son sus sacerdotes, muchos y en gran número. Unos viven en comunidad como nuestros religiosos, otros en sus casas particulares, como los clérigos entre nosotros. Todos, no obstante, profesan pobreza y viven de limosnas. Es gente de muy buen vivir, no se casan, ocupan la mayor parte del día en rezar, por lo menos lo hacen por las mañanas, por espacio de dos horas, y por la tarde otro tanto. Cantan a nuestro modo suavemente, como el canto llano entre nosotros. [...] Parece gente muy mansa y, hasta entre los seculares se oirá raramente una palabra malsonante. Tienen casas de oración como nuestras iglesias, muy limpias y con techos y paredes pintados; [...] las imágenes son de oro; [...] [una de ellas] representaba a una mujer que ellos dicen ser la Madre de Dios; y así reconocen el misterio de la Encarnación, diciendo que el Hijo de Dios se hizo hombre; tienen también el misterio de la Santísima Trinidad, muy distinto, y dicen que Dios es Trino y Uno. Hacen uso de la confesión [...]. Tienen cálices de agua bendita [...]. Usan ciertos lavatorios que parecen representar el sagrado bautismo[24]».

[23] *Antonio de Andrade*, Op. cit., *p. 86*.
[24] *Antonio de Andrade*, Op. cit., *p. 98-99*.

De alguna manera, y por diversos intereses, Andrade se esfuerza en avivar la antigua creencia occidental de la existencia de un exótico espejo cristiano más allá del mundo infiel y en sus cartas aparecerá reiteradamente cualquier atisbo de coincidencia entre las creencias búdicas y las cristianas. En el fondo, ante los ojos occidentales, António de Andrade construyó el retrato de una especie de religión ecléctica –como pocos años antes había hecho el emperador mogol Akbar– al mezclar realidades rituales budistas y principios teológicos cristianos para, también como hizo Akbar con sus súbditos, conseguir convencer a los superiores de la Compañía de que su empresa misionera iba a ser indudablemente exitosa. A principios del siglo XVII, más que encontrar cristiandades, había que crearlas y el último reducto susceptible de ser cristianizado era el Techo del Mundo; por ese motivo Andrade –estimulado por noticias anteriores y desconocedor, al principio, del contenido teológico de la religión encontrada– se esfuerza en establecer vínculos para facilitarse mentalmente (quizás tanto a sí mismo como a los receptores de sus misivas) el afianzamiento de la nueva fe de la que él era portador. Así, describirá a los tibetanos como practicantes de un cierto rito cristiano corrompido que debe enderezar, aunque en ningún momento llegue a afirmar que el lamaísmo pueda tener sus orígenes en su propia religión. Quizás lo que buscaba Andrade en este último espacio descubierto por la mirada occidental era recuperar un mito, de ahí su empeño en unir, en una geografía aislada e incógnita y entre una cultura que no se esforzó por comprender –aunque sí describió y también desautorizó arrogantemente en el más genuino estilo de la oratoria barroca–, dos universos religiosos muy distintos.

Sin embargo, así como, cuarenta años antes, Antoni de Montserrat rápidamente notó, y confesó con franqueza, la poca predisposición del emperador Akbar hacia su posible conversión al cristianismo a pesar de su actitud abierta y receptiva, tampoco António de Andrade puede impedir –bajo esa seguridad que inunda sus páginas y que busca convencer al lector de la inmediata asimilación de sus enseñanzas entre las gentes tibetanas a pesar de los serios problemas lingüísticos que tuvo– que se advierta la fragilidad de su labor misionera en el espacio más alto del mundo habitado por el hombre. De alguna manera, instrumentalizó la nueva religión encontrada en beneficio propio con el fin de conseguir el apoyo necesario para su proyecto, sin advertir que, en el fondo, él mismo y sus misioneros acabaron siendo el instrumento desestabilizador de la compleja estructura político-religiosa tibetana. El 12 de abril de 1626 se colocaba la primera piedra de la iglesia de Nossa Senhora da Esperança, en Tsaparang, y cuatro años después Andrade regresaba a Goa dejando allí misioneros encargados de mantener y expandir el mensaje cristiano; en ese mismo año empezó una

revuelta de los lamas de la región de Gu-ge y el rey de Ladakh se apoderó del reino. La mayoría de los cristianos convertidos fueron hechos prisioneros y se mantuvo a los padres en un régimen de semicautiverio. Sin embargo, no abandonaron definitivamente la misión de las cumbres tibetanas hasta cinco años después; pero en 1640 llegó desde Roma la orden de reabrir la misión de Tsaparang y hacia allí partieron los jesuitas Manuel Marques y Stanislao Malpichi. En el paso de Mana, allí donde António de Andrade descubrió la magnitud y fortaleza del Himalaya, Marques fue capturado y encarcelado en la prisión de Tsaparang donde murió en fecha desconocida[25]. Las cartas del jesuita portugués fueron las últimas noticias que Occidente recibió del Tíbet hasta que, bien entrado el siglo XVIII, se volvió a establecer allí una misión. Se cerraba para el mundo cristiano durante un largo período el último espacio de la inmensidad que el viaje renacentista iniciado a principios del siglo XV había alcanzado; no desaparecía, no obstante, la leyenda de la existencia de un mítico lugar enigmático e inaccesible.

[25] *Hugues Didier*, Op. cit., *pp. 249-253.*

PUNTOS DE VISTA


ANDREAE VESALII
BRVXELLENSIS, SCHOLAE
medicorum Patauinæ professoris, de
Humani corporis fabrica
Libri septem.
CVM CAESAREAE
Maiest. Galliarum Regis, ac Senatus Veneti gratia & priuilegio, ut in diplomatis eorundem continetur.

BASILEAE.

En el puerto de montaña de Larche

Philippe Jaccottet

Si hubiera, si pudiera haber aún hoy una abertura (un rayo de luz bajo la puerta claveteada) –y por una vez no perderé un instante en obturarla con todo lo que, ahora y desde siempre, la pone en duda, no perderé un instante en rodeos ni en lágrimas–, si pudiera haber aún hoy algo parecido a una abertura (precisamente, el mismo puerto de montaña donde he empezado a pensar esto después de revivir sin darme cuenta enseguida una dicha de infancia, muy lejana), debería ser para mí ésa, antes que ninguna otra, aunque esto parezca no querer decir nada; me aferraría, a falta de razones más convincentes, a este nuevo sinsentido.

Este salto, estos brincos de las aguas alpinas, de las aguas heladas, al final del día, esta caída risueña, gozosa, arrebatada, este galope o esta galopada descendente de las aguas...

Junto al sendero que volvíamos a subir, asfixiados por la pendiente, temblando un poco porque la noche, rápidamente, caía, había caído, las aguas estaban aún claras hasta el punto de ser apenas visibles, de existir apenas para los ojos, de simplemente permitir ver mejor, hacer que brillaran los esquistos del fondo...

¿Risueñas, gozosas, arrebatadas? Era, cuando vuelvo a pensarlo, algo más oculto, más evasivo, más lejano.

Por encima de nosotros, por encima de nuestros ojos, allí donde la pendiente se hacía aún más abrupta y los obstáculos a su paso más erizados, verdaderas gradas de piedra, las aguas se mostraban absolutamente blancas, y más recias, hasta el punto de que habríamos podido creer perfectamente que eran, en esta llegada de la noche, una corriente de nieve, si la nieve no fuera silencio amontonado; pero ellas, las aguas, explotaban, tronaban con ímpetu, fogosas, en medio de esas hierbas horadadas de cuevas de marmotas.

Más arriba aún, en lo más alto, se erguían baluartes, fortalezas (había una propiamente dicha, señalada en el mapa y abandonada, sin duda, desde hacía tiempo, como vacías estaban las cumbres).

Un paisaje heroico: también esto existe. En el más cobarde de nosotros puede subsistir aún un impulso capaz de responderle. Incluso en este fin de

milenio, no se está en modo alguno obligado a no conceder realidad más que a lo innoble.

¿Cómo podía surgir esto de esas piedras, de esas masas enormes, graves, inmóviles? (Sin que ningún Moisés fuera visible, cerca o lejos, a menos que alguna de esas montañas, provista de un cuerno, evocara su recuerdo, o su posible retorno).

Casi un cañoneo.

Por eso, risueñas, gozosas, arrebatadas, no conviene a estas aguas. Fogosas, violentas (pero no crueles, no guerreras, a pesar de esa corona de baluartes: eso sería acercarlas demasiado a nosotros); frescas, por nada desgastadas, por nada perturbadas, primeras; siendo acaso lo más extraño que a la vez fueran la imagen del tiempo más rápido (el más veloz, el más alegre) y estuvieran fuera del tiempo, o al menos inalteradas por el tiempo. Las aguas más refrescantes por ser las más frescas.

Puerto de Larche, o del Arca, donde alzan el vuelo con gran estrépito esas otras palomas, en un tiempo de fin del mundo; y esto nos apaciguaría.

Y, para los italianos, ninguna Magdalena: como si fuera de nuevo toda una cabellera que se desata y se despliega, pero para curar, esta vez, nuestros pies –los pies de todo viajero llegado a este albergue.

En un cuento de Yeats pasa por cierto paraje una sombra cargada de años, cantando: *Soy bella, soy bella... Soy joven, soy joven: miradme, montañas, miradme, bosques moribundos, pues mi cuerpo brillará como las aguas blancas cuando os hayáis ido...*

Este fragmento de canto –encontrado sobre la marcha, de la manera en que descubrimos otros cantos en más de un lugar de la *Divina Comedia*– parece enunciar un pensamiento loco; parece decir rápidamente, sobre la marcha, que lo más breve, lo más rápido sobrevivirá incluso a las montañas: ¿y no era tal vez una locura semejante lo que yo oía decir aquí a estas aguas?

Desearíamos que esta palabra, torrente, fuera la última palabra; porque a ninguna le conviene peor el epíteto «último».

Ni risueñas, ni arrebatadas; ni guerreras. En estas alturas hay que aceptar que las compañías juveniles, soñadas o no, ya no estén tan próximas; y despedirlas, si verdaderamente se quiere capturar esa otra presa, sin ceder a sus encantos. No se trata ya del tintineo de una risa. Ni de presas. Esta música es otra; esta voz no es ya una voz.

Me guardo también de convocar desde ahora a los ángeles. La palabra acude demasiado pronto a los labios, en estas alturas. O bien no es sino un recuerdo, al estilo de estas antorchas antiguas que se bajan del desván para

adornar una fiesta, una escena de teatro, y de esas palabras de gala con las que se cree poder realzar, sin mucho esfuerzo, un poema; o bien, si en aquella palabra subsiste un poco de substancia verdadera, su experiencia debe ser demasiado intensa y demasiado interior como para no mostrar grandes escrúpulos a la hora de usarla.

Aquí no hay que soñar ni perderse en nostalgias. Sueños y nostalgias nos distraen, desgastan el presente, precipitan el fin. De todas formas, ya no estamos a tiempo.

Y que no haya sido esta tarde, pero también en otras ocasiones aunque de forma más vaga, transportado a momentos de mi infancia, en la montaña, donde me gustaba jugar al borde de los torrentes, atravesarlos, oírlos simplemente, de manera que podría pensar que mi asombro de hoy, al reunirse con el de hace tantos años sin que yo haya hecho nada para ello, sería el hilo centelleante que manifestaría la unidad y la perseverancia de mi vida... ¿este regreso al tiempo pasado bastaría para explicar el resplandor con que brilla este momento reciente de mi fábula? ¿Es tan prodigioso, después de todo, y tan importante, reunirse con la propia infancia, como si encontráramos el hilo del laberinto que hemos sido? ¿Justifica ese laberinto que nos perdamos, que nos detengamos, que nos reencontremos?

No creo, en el fondo, que sea esto lo que han parecido decirme las palabras surgidas, precipitadamente, de la boca de piedra.

Estos rápidos brincos de las aguas por encima de las barreras, negras o violetas, de esquisto.

A algunos pasos de este puerto en que la nieve, fundiéndose al día siguiente por la mañana, en el bello sol de la mañana, habrá de impregnar la hierba espesa y amarillenta de los pastos; y desde donde la carretera que lleva al Piamonte parecería descender sinuosa a un cráter de verdor y luz unidos.

Quisiera hacer oír y, yo mismo, escuchar sin fin este discurrir precipitado, esta voz fría, alegre, sonando sobre peines o plectros de pizarra. Voz que no tiene igual en este mundo.

Torrente: elegido como última palabra, suceda lo que le sucediere después a quien la haya trazado, por el hecho mismo de que el epíteto «último» no puede en ningún caso convenirle. Porque el torrente mana, se precipita, rebosa, como nadie hubiera imaginado nunca que pudiera hacerse a partir de la piedra; del fondo de estas grandes tumbas frías.

(Una blancura de lechuza que hubiera alzado el vuelo al comienzo de la noche, en la aproximación de la noche: si no hubiera este rumor, bien distinto de un estremecimiento de plumas).

Esta carrera casi invisible que hace sonar la pizarra de los plectros. Que produce esta sonoridad de pizarra en la inminencia de la noche; en estas alturas donde la noche, súbitamente, se enfría.

(O como corría una bestia delgada, huyendo de Orión, en un pasillo de hierba espesa, embaldosado de esquisto).

(O también como el paso precipitado de uno de esos rebaños trashumantes que hemos podido ver, hace ya mucho tiempo, iluminar vagamente nuestras noches).

Así este lugar me viste de imágenes puras. No quiero borrarlas por ahora. Pasar el puerto como un contrabandista, ataviado como un buhonero de imágenes: esto sería demasiado hermoso...

Hebra de agua en la hierba desgarrada.

Frescor. Ahí podría estar el secreto, el hogar. Presteza, alegría.

Y llegó, al fin: éste es mi «asilo de un instante». Ninguna necesidad de ir más allá. En la montaña que no es sino inmovilidad, gravedad, silencio, al pie de estos monumentos fúnebres, veo, escucho algo que podría ser el tiempo que corre con una suerte de alegría, brillando de tarde en tarde, pero sin dejar ver el menor desgaste; y sin tampoco perder nada de su limpidez. Lo veo, lo oigo correr, y sin embargo se diría que es semejante a la inmovilidad del cielo nocturno, incluso si sus constelaciones de agua se diseminan demasiado deprisa para que podamos alguna vez soñar con darles un nombre.

Pero no basta con que corra así sin desgastarse, sin corromperse, brotando eternamente rápido; es su frescor, clavado en el frío de la noche, de la altitud, lo que nos hace detenernos allí, en espíritu, por un instante, por mucho tiempo, para siempre.

Este frescor sería para nosotros, sin que pudiéramos entender cómo, comprensible, imaginable, accesible - «la eternidad no posee otro frescor»: esto es lo que parece decir el torrente.

Sin embargo, no debo olvidarlo: no es una voz, a pesar de las apariencias; no es un habla; no es «poesía»... Es agua que revuelve las piedras, y en ella podría hundir mis manos.

No hay que enriquecer, ni perturbar, ni frenar su curso.

Que se pueda hundir en ella las manos, e incluso los labios, es rigurosamente verdadero. Pero, ¿no es menos rigurosamente verdadero que no es sólo agua lo que desciende de estas montañas? ¿No es esto mismo lo que he creído comprender en otro lugar a propósito de una cañada, de un vergel, de una pradera, cuando, atravesándolos, me dejaba atravesar por ellos?

El torrente habla, si se quiere; pero con su propia voz: el ruido del agua. ¿Será entonces que, sin que me haya dado cuenta hasta ahora (el espíritu

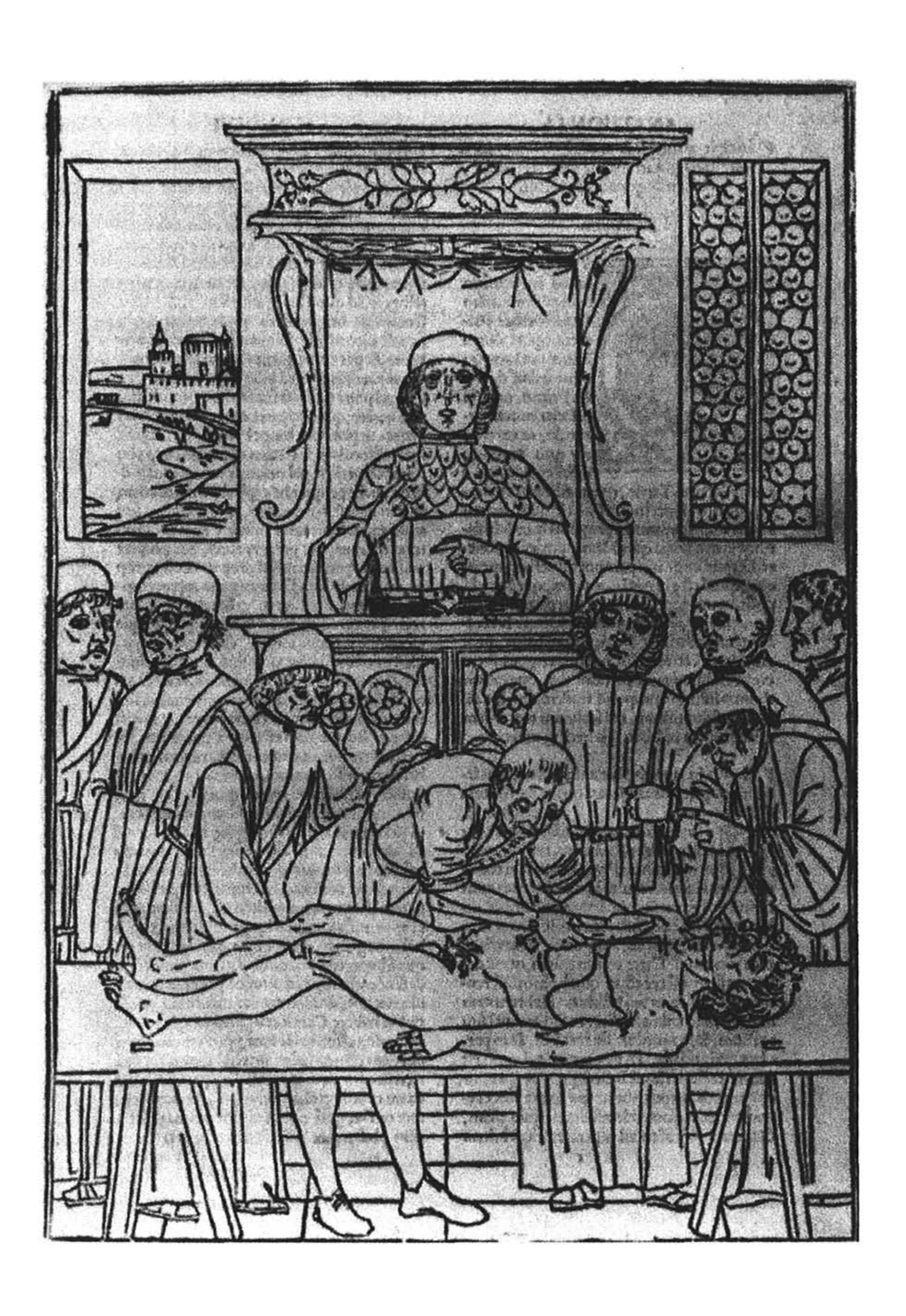
siempre tan lento, tan obtuso), intento decir el interior de este ruido, de ese discurrir? ¿Lo invisible, en estas aguas, que hace que toquen lo que en mí habría de invisible?

Torrente: lo que arde. Como si la cosa más fresca pudiera ser una llama, un instante, entre dos mundos. Y como si el viajero anciano, volviéndose, en el momento de pasar el puerto, hacia su infancia ya lejana: apenas algunos jirones de bruma en el fondo del valle, tuviera, durante un segundo, la ilusión de reunirse con lo que aún estaría esperándolo.

Traducción de Rafael José Díaz



Théodore de Bry: *America tertia pars* (...) (1652)



Nuevos datos para la biografía de Alvar Núñez Cabeza de Vaca

Juan Francisco Maura

Con todo el respeto a la labor investigadora de los que dan el carácter de fehaciente a la información presentada por Alvar Núñez en su obra escrita, y a los que defienden la dignidad y honradez de su persona, las conclusiones a las que llego tras el estudio de su obra y vida son muy distintas. Tanto la información presentada por los supervivientes de la expedición de Narváez ante la Audiencia de Santo Domingo como la obra *Naufragios,* tienen una finalidad clara y precisa. Especular sobre la posible ruta por Norteamérica, o sobre la veracidad de los nombres de los diferentes grupos indígenas encontrados por Alvar Núñez no tiene ningún sentido si éste no está diciendo la verdad. Alvar Núñez no hubiese sacado ningún provecho si únicamente hubiese seguido la ruta más lógica hacia el sur (Pánuco) para ser rescatado por los cristianos, de la misma manera que hicieron, unos años más tarde, los supervivientes de la expedidición de Hernando de Soto. En pocos meses habría llegado a su destino y su peregrinaje habría pasado sin pena ni gloria. No quiso volver a la Florida con Hernando de Soto precisamente porque no tendría sentido para él limitarse a ayudar a que otro se llevase los laureles de la fama; por eso decidió embarcarse en otra expedición, esta vez bajo su mando. Alvar Núñez deja caer toda la responsabilidad del fracaso de la expedición a la Florida en su superior, el veterano de la conquista de México, Pánfilo de Narváez. La misteriosa desaparición y muerte de Pánfilo de Narváez a causa del viento a medianoche no deja de ser sospechosa. Respecto a la muerte de Narváez, en el capítulo XVII, Cabeza de Vaca dice que «toda la gente que llevaba» Narváez en su barca era «un maestre y un paje que estaba malo» (Maura, *Naufragios* 140)[1]. Adorno y Pautz se percatan de cómo Cabeza de Vaca omite estos nombres en *Naufragios* y de cómo son recogidos por Oviedo en la *Relación Conjunta* e identificados como Antón Pérez y su paje Campo (Oviedo 549b, cap. 3; Adorno y Pautz 3; 3: 35)[2]. Dependemos exclusivamente del testimonio de

[1] *Véanse mi edición de* Naufragios. *Madrid: Cátedra, 1989, y mi libro* Los Naufragios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca: o el arte de la automitificación. *México: Frente de Afirmación Hispanista, 1988.*

[2] *Véase Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de:* Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano. *Ed. José Amador de los Ríos. 4 vols. Madrid: Real Academia de*

Cabeza de Vaca que nos cuenta que un tal Esquivel, muerto por el sueño que había tenido una india, le había contado lo sucedido a otro de los supervivientes, Figueroa, del que no se vuelve a hacer mención en toda la obra «y así de mano en mano llegó a mí» (141). También es sospechoso que los supervivientes no continúen su escapada siguiendo la costa hacia Pánuco metiéndose, por el contrario, en el interior del continente. ¿Tendrían pensado dar testimonio de ciudades fabulosas una vez llegados a tierra de cristianos para pedir más tarde una gobernación de dichos territorios? Hoy sabemos que eso fue exactamente lo que hicieron. No comparto la opinión de que fuese el miedo a ser cautivados por los indios y su incapacidad de no saber nadar lo que hiciese que se internasen siete años tierra adentro en vez de seguir la costa hacia Pánuco a donde llegarían en pocos meses (Adorno Pautz 2: 215). Tampoco me parecen verosímiles las razones que da el propio Alvar Núñez, en el capitulo XXVIII de su obra escrita, para meterse todos esos años tierra adentro y poder dar después información de dichas tierras: «[Y] teníamos por mejor de atravesar la tierra, porque la gente que está metida adentro, es más bien acondicionada, y tratábannos mejor, y teníamos por cierto que hallaríamos la tierra más poblada y de mejores mantenimientos. Lo último, haciamos esto porque, atravesando la tierra, víamos muchas particularidades de ella; porque si Dios nuestro Señor fuese servido de sacar alguno de nosotros, y traerlo a tierra de cristianos, pudiese dar nuevas y relación de ella» (178-79). Como la narración de Cabeza de Vaca está hecha con un fin interesado y no didáctico, no tiene ninguna lógica intentar fijar la posible ruta geográfica seguida por estos supervivientes por Norteamérica. Si la relación que dieron sobre esos territorios y pueblos hubiese sido totalmente altruista e informativa habrían arriesgado que la persona a quien se enconmedase la gobernación de la Florida tuviese acceso directo a toda su información y secretos de todos esos años. El fracaso de la expedición de Francisco Vázquez de Coronado buscando las famosas siete ciudades de Cíbola habla por sí solo. Cabeza de Vaca mantuvo en secreto todo lo que sabía sobre su experiencia norteamericana[3].

la Historia, 1851-55. De Rolena Adorno véanse las siguientes obras: Adorno, Rolena & Patrick Charles Pautz. Alvar Núñez Cabeza de Vaca. *Lincoln: The University of Montana Press, 1999, «The Discursive Encounter of Spain and America: The Authority of Eyewitness Testimony in the writing of History».* The William and Mary Quarterly 49 (1992): 220-21 y *«Peaceful conquest and Law in the Relación of Alvar Núñez Cabeza de Vaca»,* Coded Encounters, *75-86, Amherst, U. of Massachussetts, 1994.*

[3] *Me inclino a pensar que Alvar Núñez y los otros tres supervivientes esperaron todo ese tiempo en la costa para cerciorarse que ningún otro cristiano, como testigo presencial, pudiese dar cuenta en Pánuco o la Nueva España de los desacatos cometidos a Narváez así como de*

Si pensásemos que Alvar Núñez es el portador de virtudes cristianas que él dice poseer, su obra escrita tendría mucho más crédito (no más calidad). Sin embargo, la evidencia demuestra que tanto en su texto (al igual que en el de Gonzalo Fernández de Oviedo) como fuera de él hay suficientes pruebas para dudar de sus buenas intenciones. Si por alguna razón Núñez Cabeza de Vaca ha pasado a la historia popular ha sido por ser el único conquistador al que se ha podido calificar de «santo». Sin embargo, al margen de su obra escrita, su comportamiento se acerca más al de un pirata que al de un caballero. Por esta razón muchos estudiosos e investigadores han querido y quieren «correr un tupido velo» para salvaguardar el mito de su bondad a través de su obra escrita. Pese a todo, este personaje tuvo que sufrir un calvario de pleitos interminables, y finalmente pobreza y enfermedad, como para poder decir que expió en vida sus muchos desmanes y tropelías. En los últimos años he podido recopilar una serie de documentos que serán fundamentales para esclarecer la vida y obra de Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Con la biografía acumulada hasta el presente sobre este explorador se puede afirmar que su vida sobrepasa en interés a su obra escrita, pese a la enorme atención que ha despertado esta última.

A lo largo de este artículo, me basaré en la reciente publicación de Rolena Adorno y Patrick Charles Pautz, *Álvar Núñez Cabeza de Vaca,* hasta la fecha la más voluminosa sobre dicho explorador, con la cual disiento en varios puntos, sobre todo en sus aspectos biográficos e históricos. Será, por lo tanto, punto de referencia obligatorio a la hora de trazar diferencias en el perfil biográfico del personaje que nos ocupa. Esta obra se apoya frecuentemente en la repetición de lo ya dicho por otros estudiosos del tema y en la especulación genealógica o geográfica. Igualmente, Adorno en su artículo «The Negotiation of Fear in Cabeza de Vaca´s *Naufragios*» publicado en 1991 no menciona tampoco que buena parte de lo expuesto sobre la interesantísima utilización del «miedo» por parte del grupo de Cabeza de Vaca como recurso de control y poder sobre los indígenas (vuelto a aparecer en

las escalofriantes escenas de canibalismo y necrofagia que sabemos ocurrieron entre ellos: «y cinco cristianos que estaban en el rancho en la costa llegaron a tal extremo, que se comieron los unos a los otros, hasta que quedó uno solo, que por ser solo no hubo quien lo comiese» (Maura, Naufragios *125; cap. XIV. Véase también el capítulo XVII). El autor, Alvar Núñez, nos dice que esos cristianos «se comieron los unos a los otros», por supuesto, sin incluirse a sí mismo. No obstante, cita los nombres de los cinco cristianos y la repercusión que sus acciones pudieron haber tenido: «Los nombres de ellos son éstos: Sierra, Diego López, Corral, Palacios, Gonzalo Ruiz. De este caso se alteraron tanto los indios, y hubo entre ellos tan gran escándalo, que sin duda si al principio ellos lo vieran, los mataran, y todos nos viéramos en grande trabajo» (125). Como supervivientes, debieron ser los que más activamente participaron en tan triste actividad.*

Alvar Núñez Cabeza de Vaca, 2: 310-317), había aparecido ya en otro trabajo anterior en 1987[4]. La información bibliográfica asimismo no incluye ninguna publicación posterior a 1995, exceptuando el importante redescubrimiento de Nieto Nuño del primer manuscrito de la edición de Zamora en la Biblioteca Imperial de Viena al que apenas le dedican una nota y unas líneas (Adorno & Pautz 1: 273). Dice Nieto Nuño sobre este manuscrito: «se trata, pues de la única fuente manuscrita anterior a la trasmisión impresa, y ha de ser tenida, en consecuencia, como origen del texto (xvi)». Sobre la existencia del manuscrito de Nieto Nuño encontrado en la biblioteca de Viena, he podido comprobar que ya se tenía noticia de él en el índice de manuscritos de la Real Academia de la Historia desde hace tiempo (América 9/ 4173). En dicha academia se conserva una copia manuscrita del siglo XVIII con título «Historia en Español de las Indias del Nuevo Mundo», de más de la mitad del manuscrito de Viena, ya que llega hasta casi el final de lo que sería el capítulo 21 en la edición de 1555. En una nota anterior a dicho manuscrito está escrito: «Empezaron á enviar de Viena esta copia; pero en carta de 16 de marzo se previno al encargado de negocios Dn. Domingo de Iriarte, que se suspendiese hasta nuevo aviso; pues esta obra es la que se conoce aquí con el título de *Comentarios* de Alvar Núñez Cabeza de Baca, que se imprimió la primera vez en Valladolid año 1555, y después la incluyó don Andrés González Barcia en su colección de Historiadores de Indias. En lugar de estos comentarios se le dixo enviase copias de diez Relaciones y Cartas que hay en el Códice MS. n. CXX». Obviamente, en dicha academia desconocían la primera edición impresa en Zamora en 1542.

Fidalgo de Elvas habla de una *relación* que Alvar Núñez trajo a España, probablemente un borrador anterior a este manuscrito. «Y por esto traía hecha una relación de lo que en la Florida había visto, que en algunas partes decía 'En tal parte vi esto, y lo demás que aquí vi dejo para mí y Su Majestad (Elvas 38)[5].

La defensa que Adorno y Pautz hacen del gobernador Cabeza de Vaca, en cuanto al mal tratamiento que hizo a los indios («la guerra justa» 3: 110-11), durante su gobernación en el Río de la Plata tiene una base documental limitada y en cierta manera contradictoria con anteriores declaraciones de Adorno donde se calificaba a este conquistador de «Lascasista by experience» («Peaceful conquest...» 84). Poner en su defensa los testimonios

[4] *Véase mi tesis doctoral,* Alvar Núñez Cabeza de Vaca: o el arte de la automitificación. *87-96.*

[5] *Véase, Elvas, Fidalgo de,* Expedición de Hernando de Soto a la Florida. *Madrid: Espasa-Calpe, 1965.*

de su escribano personal, Pero Hernández y del conquistador de México Andrés de Tapia, testigo jurado presentado por el mismo Alvar Núñez, que ni siquiera fue testigo presencial en el Río de la Plata, no parece muy objetivo. A este respecto, Adorno y Pautz dicen lo siguiente: «Leyendo los *Comentarios* de Pero Hernández fuera de su contexto histórico, pueden parecer la relación de un solemne fracaso. Sin embargo, en el contexto de la lucha política de la que formaba parte, los *Comentarios* presentan una y otra vez la idea general de la integridad personal y profesional de Cabeza de Vaca (3: 114)» [La traducción es mía]. La información que se da en el citado libro sobre la actuación de Cabeza de Vaca como gobernador en el Río de la Plata es sin duda mucho más limitada que la ofrecida sobre éste último en Norteamérica. De Pero Hernández se ha escrito que cuando fue encargado de cobrar lo que iba a la mesa episcopal de Ronda, hizo contratos con algunas personas de manera que fueron a dar a la cárcel (Lafuente 309)[6]: «Se le tenía por amigo de complacer y quedar bien con los que tenían el mando, y así se testificó que había corregido, testado y añadido entre líneas y al margen del poder otorgado por Don Pedro de Mendoza al capitán Francisco Ruiz Galán, facultades, según las cuales éste aparecía como teniente de gobernador de Buenos Aires, Corpus Christi y Buena Esperanza, cuando solamente le había sido conferida la tenencia del primero de estos puertos». (Lafuente 309) Quizás quien mejor resuma la validez del testimonio presentado por Pero Hernández sea Serrano y Sanz en el prólogo del libro de éste y de Alvar Núñez: «De sus hechos en el Río de la Plata nada diremos, enemigos de repetir lo que el lector puede ver en los *Comentarios*, obra de Pero Hernández, apasionada como escrita por un partidario de Alvar Núñez y que en cierta manera es una apología, más que historia imparcial, que no otra cosa podía esperarse de las circunstancias en que fue compuesta, cuando la ambición y el odio mutuo de los conquistadores hizo de las Indias un campo de Agramante» (1: xxi)[7]. Pero Hernández recibió el cargo de escribano cuando Cabeza de Vaca se lo quitó a Martín de Orúe, y durante este tiempo no mejoró el concepto que de él se tenía «pues se le indicó de asentar las declaraciones de acuerdo con las conveniencias del gobernante y las hacía firmar sin dejarlas leer al declarante y sin leérselas si por caso no sabía hacerlo por si» (Lafuente 309).

[6] *Véase, Lafuente Machaín, R. de:* Los conquistadores del Río de la Plata. *Buenos Aires: Editorial Ayacucho, 1943.*

[7] *Pupo-Walker, igualmente reconoce el carácter apologético de la obra de Pero Hernández: «En más de un sentido los* Comentarios *vienen a ser una meticulosa apología de la labor que Núñez quiso desempeñar en aquellas distantes regiones suramericanas» (15). Véase de este autor:* Los Naufragios. *Madrid: Castalia, 1992.*

Después de las suplicaciones hechas por Cabeza de Vaca, su sentencia fue reducida el 23 de marzo de 1552 (AGI, Justicia 1131, pieza 1a, f.88). Adorno y Pautz hacen una interpretación personal de la citada sentencia y vuelven a apoyarse en Pero Hernández con el fin de presentar la imagen de un Cabeza de Vaca totalmente exculpado y libre de toda obligación: «Las observaciones de Pero Hernández al final de los *Comentarios*, sugieren que en difinitiva Alvar Núñez se consideraba excluido de toda culpa» (Adorno & Pautz 1: 401) [La traducción es mía]. Sin embargo, las sugerencias de Pero no son más que una apología de las acciones de su superior. Incluso el cronista mayor Oviedo, que según Adorno y Pautz «no condenó a Cabeza de Vaca sino que se llevó una buena impresión de él» (1: 401 [La traducción es mía]), menciona la brutalidad de Alvar Núñez con los indios agaces y su negligencia como gobernador (*Historia* 2: 205-208 [bk. 23, chap. 16]). Además de las acusaciones del Consejo de Indias, tenemos testimonios de algunos contemporáneos suyos como el del soldado alemán, Ulrico Schmidel, que se unió a la expedición del gobernador del Río de la Plata don Pedro de Mendoza. Una vez muerto Mendoza, Schmidel sirvió a Núñez Cabeza de Vaca cuando éste pasó a ser gobernador y capitán general de la misma región[8]. Estas son algunas de sus opiniones: «En esto empezó una discusión entre Sucurusís y Carios. Cuando oímos eso, disparamos nuestros arcabuces, matamos a cuantos encontramos y cautivamos como dos mil entre hombres y mujeres, muchachos y chicos, y luego quemamos su aldea y tomamos cuanto allí había, tal como podéis pensar vosotros que siempre ocurre en estos casos. Después volvimos a donde estaba nuestro capitán general (Cabeza de Vaca) y le informamos de cuanto había ocurrido. Quedó él muy satisfecho». (Schmidel 186-187) Unas líneas más adelante el soldado alemán califica de pícaro, soberbio y orgulloso el comportamiento de Alvar Núñez: «Nuestro capitan general estuvo enfermo con fiebre y quedó en su palacio, sin salir para nada, durante catorce días; pero ello fue más por picardía y soberbia que por enfermedad, pues así evitaba hablar con la gente. Se portó de esa impropia manera, pues un capitán que quiere gobernar un país debe siempre prestar y dar atención tanto al grande como al chico y hacer justicia, y mostrarse benevolente tanto para el más humilde como para el más alto. Nada de esto hizo él, sino solamente quiso hacer cuanto su orgullo y soberbia le dictaban». (Schmidel 187).

Esto no es impedimento para que Adorno y Pautz concluyan su biografía con estas palabras: «En su conjunto, la valoración final de Cabeza de Vaca

[8] *Véase, Schmidel, Ulrico.* Relación del viaje al Río de la Plata. *Madrid: Historia 16, 1985.*

en su propia experiencia histórica, no se la puede hacer depender de las cuentas de sus finanzas y hacienda (aunque fuese posible reconstruirlas) sino de sus hechos de honor y prestigio, difíciles de calcular pero imposibles de ignorar» (1: 413) [La traducción es mía][9]. En cuanto a Pellicer, cronista del Reino de Aragón, Adorno y Pautz nos advierten de las suspicacias y disputas que Pellicer ha levantado en sus escritos genealógicos[10]. A pesar de todo, se pone como ejemplo de pulcritud crítica: «la escrupulosa naturaleza de las investigaciones del genealogista del siglo XVII» (1: 408 [trad. mía]). Sin embargo, observamos que Pellicer no sólo se equivoca en hacer acreedor de la orden de Santiago al padre de Alvar Núñez, Francisco de Vera, sino también con el propio Alvar Núñez (Pellicer 35v; Adorno y Pautz 1: 330). Esta es la parte biográfica que más me interesa. Los cuatro primeros siglos de la genealogía de Alvar Núñez tienen un interés periférico, sobre todo cuando vemos la falta de precisión del cronista. Hay un dato fundamental de Pellicer que cambia totalmente el punto de vista sobre la información que ofrece: la mención, por parte de éste, del estado civil de Alvar Núñez. En el libro de Adorno y Pautz no se menciona en ningún momento y la razón no puede ser otra que la de querer seguir dando a este cronista la categoría de *extremely critical.* «El matrimonio de Cabeza de Vaca efectuado como tarde en 1520 (Gil, «Notas» 56), es un tema del que se posee poca información. Morris Bishop (10) no pudo identificar el nombre de su mujer, no obstante, hacer mención a ella en los litigios referentes a su gobernación del Río de la Plata. Son citados por Bishop (10) como «Arch. Ind., Justicia 1131, 8A, y 1131 último documento», el *adelantado* reclamó que su mujer se había quedado en la indigencia a causa de defender su honor y mantenerse ella misma durante los sucesivos viajes que éste hizo a Indias. Juan Gil («Notas» 56) descubrió que su nombre era María Marmolejo, la hija de García Marmolejo e Isabel Herrera. Gil («Notas» 57)

[9] *Uno de los ejemplos clásicos de esta visión es el de Morison: «Alvar Núñez Cabeza de Vaca destaca como un personaje humano y noble. En ninguna parte de la horripilante historia de la conquista uno se encuentra tanta integridad y devoción a los principios cristianos, frente a la envidia, malicia, traición, crueldad, lascivia y avaricia» (2: 580) [La traducción es mía]. Véase, Morison, Samuel Eliot.* The European Discovery of America. *Vol. 2. New York: Oxford UP, 1974. Recordemos que la opinión de estos autores sobre la integridad de Alvar Núñez es la de la inmensa mayoría hasta el presente incluyendo a Pupo-Walker (518). Véase, su artículo «Pesquisas para una nueva lectura de los* Naufragios *de Alvar Núñez Cabeza de Vaca».* Revista Iberoamericana, *53 (1987): 517-539.*

[10] *Véase, Pellicer de Tovar, Joseph.* Genealogía de la noble, y antigua Casa de Cabeza de Vaca sacada del teatro genealógico, de los reyes, grandes, títulos, y señores de vassallos de España. *Madrid: Domingo García y Morras, 1652.*

descubrió en el Archivo de Protocolos de Sevilla el documento de una demanda que ella hizo en 1520 defendiendo los derechos de su herencia paterna...» (Adorno & Pautz 1: 359) [La traducción es mía].

Pero don Joseph Pellicer de Tovar escribe lo siguiente al respecto: «No leo, que este insigne Varón [Alvar Núñez] se casase, ni dejase sucesión» (36). Por lo tanto, la documentación encontrada por Morris Bishop en el Archivo de Indias y por Juan Gil en el Archivo Histórico de Protocolos de Sevilla sobre el matrimonio de Alvar Núñez con María Marmolejo, contradice al cronista mayor[11]. A pesar de que la evidencia esté en contra de Pellicer, Adorno y Pautz no permiten ninguna crítica a este respecto, ni siquiera por parte de investigadores modernos como Pupo-Walker, conscientes de la falta de rigor del citado genealogista: «Recientemente, algunos investigadores de Cabeza de Vaca han tendido a desestimar los trabajos de Pellicer sin llegarlos a consultar. Por ejemplo, Pupo-Walker (*Naufragios* 26n37) se refiere a su trabajo con un título equivocado, llamándolo incorrectamente *Cronología de la noble y antigua familia de Cabeza de Vaca* (Madrid, 1652) [*sic*] y añadiendo que «al parecer se trata de un documento de valor muy desigual». Por el contrario, el trabajo de Pellicer está bien documentado y convincentemente argumentado». (Adorno & Pautz 1: 301)

De la misma manera ponen en mi pluma hipotéticas lucubraciones de haber insinuado homosexualidad en Cabeza de Vaca u opiniones sobre si el duque de Medina Sidonia no sufría de impotencia sexual. Todo eso es, cuando menos, una mala lectura de los citados autores[12]. Una de las referencias documentadas sobre la sexualidad de Alvar Núñez es la que presentaron cuatro deponentes en los testimonios referentes a su gobernación del Río de la Plata, en que le acusaban de tener como concubina a la mujer de su capitán y mayordomo Hernando de Ribera (Bishop 231). Alvar Núñez mandó al capitán Ribera remontar el río Paraguay con cincuenta y dos hombres, con la misión «diplomática» de hacer visitas a los indios del

[11] *Véase, Gil, Juan: «Notas prosopográficas».* Suplemento de Anuario de Estudios Americanos: Historiografía y bibliografía. *47.1 (1990): 23-58.*

[12] *En mi edición de* Naufragios *(173), en una nota a pie de página en donde el calificativo que Alvar Núñez da al ver a un hombre casado con otro es el de «diablura» escribo que es «una simpática y pícara alusión a la homosexualidad como diablura». Adorno y Pautz, en referencia a la palabra «diablura» citan a Covarrubias precisando que se trata de algo diabólico más que de una travesura, opinión que no comparto y que en este caso es incompleta. Covarrubias también dice: «diablura, la travesura y el mal hecho» (468, 40a). Igualmente, en la definición de* travieso *Covarrubias dice: «El inquieto y desasosegado, que haze algunas cosas dignas de reprehensión,* quasi transversus, *y de allí travesura y travesar. Es propio de gente moça» (976, 40a). No leo nada «diabólico» en las palabras de Alvar Núñez. Véase Covarrubias, Sebastián de:* Tesoro de la lengua castellana o española. *Ed. de Martín de Riquer. Barcelona: Editorial Alta Fulla, 1993.*

lugar y de buscar comida, mientras él permanecía en el campamento de Los Reyes acompañado de su mujer[13]. A la vuelta del capitán al campamento de Los Reyes, después de sufrir todo tipo de dificultades, Alvar Núñez lo recibió furioso y lo encarceló con intenciones de colgarle de un árbol. Si no llega a ser por la amenaza de rebelión de muchos de los soldados que apoyaban a Hernando de Ribera, Alvar Núñez lo hubiese matado (Bishop 240-41). El cronista alemán Ulrico Schmidel escribe como testigo presencial sobre este incidente: «También Alvar Núñez Cabeza de Vaca, nuestro capitán general, nos quitó todo lo que nos habíamos traído de tierra y quiso colgar de un árbol a Hernando de Ribera, que había ido a tierra como nuestro capitán. Pero cuando nosotros, los que aún estábamos en el bergantín, supimos esto, nos amotinamos con otros amigos seguros que teníamos en tierra para que nuestro capitán general Alvar Núñez Cabeza de Vaca dejase suelto y libre a Hernando de Ribera y además nos devolviera todo lo que nos había robado. Cuando vio nuestra ira, bien pronto lo dejó suelto y nos devolvió todo lo que nos había quitado y nos pidió que nos tranquilizásemos». (Schmidel 185)

Para mí, lo más interesante de todo esto, como ya mencioné en un artículo sobre Cabeza de Vaca publicado en 1995 en la *Revista Iberoamericana*, por alguna razón no incluido en la bibliografía del libro de Adorno y Pautz, es la dimensión manipuladora y criminalesca de Cabeza de Vaca que tanto estos investigadores como otros se niegan a reconocer[14]. Esta inclinación a querer defender a este personaje del siglo XVI a como dé lugar es lo que hace que su figura siga siendo fascinante hasta hoy. En la introducción de su libro Adorno y Pautz dejan ver su punto de vista: «Alvar Núñez Cabeza de Vaca fue un castellano cuya relación de su experiencia en Norteamérica sugiere que honró las más altas aspiraciones de su país: servicio al rey y celo en mantener unos criterios personales de honor, integridad y devoción a la causa de la evangelización pacífica de la América indígena (1: xv). [La traducción es mía].

Estoy completamente de acuerdo con esta afirmación. No obstante, del dicho al hecho, o de lo que sugiera la relación escrita a la realidad histórica, hay un buen trecho. Difícilmente se podrá discutir o hacer ver un planteamiento diferente, con los que por tantos años han tenido fe en el «Mesías del Nuevo Mundo». Pero esta pasión en la disparidad de pareceres

[13] *Entre los bienes que Alvar Núñez poseía en Paraguay encontramos «una cama de campo cunplida de torna sol guarnecida con sus franjas de seda y trenzas y cordones con unas hebillas de metal que tuvo toda ella diez piezas» (AGI, Justicia 1131, pieza 6A,f. 384v).*

[14] *Véase mi trabajo: «Veracidad en los* Naufragios*: la técnica narrativa de Alvar Núñez Cabeza de Vaca».* Revista Iberoamericana *170-171 (1995): 187-195.*

sobre la persona de Cabeza de Vaca no es nueva[15]. Uno de los más interesantes testimonios escritos que tenemos sobre el *corpus* de Cabeza de Vaca es el ataque hecho en 1736 por Antonio Ardoino, marqués de Sorito, militar español y gobernador de Tarragona a *Novi Orbis Indiae Occidentalis,* de un supuesto padre benedictino, Honorius Philoponus[16]. Esta obra está dedicada a Caspar Plautius, abad del Monasterio Seittenstetten en el sur de Austria en 1621[17]. Ardoino, más de un siglo después, con un lenguaje retórico y rimbombante se queja de las tergiversaciones hechas por los enemigos de las glorias de España y de que se dude de las extraordinarias hazañas de tan excelso militar como fue Cabeza de Vaca. El título de esta obra es *Examen Apologético de la Histórica Narración de los Naufragios Peregrinaciones, i Milagros de Alvar Núñez Cabeza de Vaca en las Tierras de la Florida.* En la parte inferior de la página donde aparece el título, de esta edición (1736), dice: «Tratase de los milagros aparentes, i verdaderos i de la virtud, i bondad de la Milicia Christiana, vanamente injuriada en los Soldados». En este caso es un miembro de la iglesia el «injurioso» y el que no cree en los milagros.

No importa que todo el Consejo de Indias acusase a Cabeza de Vaca con treinta y cuatro cargos ni que la documentación existente sobre lo que hizo en España o en el Río de la Plata le presente como un ser capaz de los más brutales actos contra los indios de Paraguay o contra su propia gente. Todavía hoy, como podemos apreciar, la figura de Cabeza de Vaca conseguirá

[15] *Girolamo Benzoni en su* Historia del Mondo Nuovo, *en pleno siglo XVI, se queja de la falsedad de los milagros del grupo de Cabeza de Vaca: «En fin, de los seiscientos españoles que había llevado [Narváez], no se vieron sino diez de regreso, los cuales al llegar a México decían públicamente que habían resucitado a tres muertos. Pero para mí, y Sus Señorías me perdonarán, me parece más fácil creer que hubiesen matado a cuatro vivos y no que hubiesen resucitado a un medio muerto» (155). Véase Benzoni, Girolamo:* La Historia del Nuevo Mundo. *Traducción y notas de Marisa Vannini de Gerulewicz. Caracas: Academia de la Historia, 1967. Esta crítica a la veracidad de las acciones milagrosas de Cabeza de Vaca en su narración no hay que justificarla como simple propaganda antihispánica (Adorno & Pautz 3: 170).*

[16] *Véase Ardoino, Antonio:* Examen apologético de la histórica narración de los naufragios peregrinaciones, i milagros de Alvar Núñez Cabeza de Baca, en las Tierras de la Florida. *Madrid: Imprenta de Juan de Zúñiga, 1736.*

[17] *Según algunos fue Caspar Plautius, bajo el nombre de Honorius Philiponus, el verdadero autor de esta obra. Este trabajo* Nova Typis... *no es una tesis negando la existencia de milagros del grupo de Cabeza de Vaca en el Nuevo Mundo (Adorno y Pautz 3: 162), sino una crónica de la historia del Nuevo Mundo y de las misiones de los religiosos de la orden de San Benito en América. La mención a Cabeza de Vaca y a sus milagros en este trabajo, es la siguiente: «Item de quadam peregrinatione quã [m] Cabeca de Vacca quidam peregerit, & multos signo Crucis signaverit, qui ab incurabilibus morbis sanatisunt. Quos effectus sacros Religiosos Monachos & Sacerdotes fecisse & non scelestos milites aliundè constat» (91). Véase Plautius, Caspar:* Nova Typis Transacta Navigatio. Novi Orbis Indiae Occidentalis. *1621, n.d.*

que algunos estudiosos del momento no quieran aceptar los hechos[18]. Por lo que entreveo, seguirá habiendo una resistencia secular sobre este hidalgo, cosa que tiene de positivo que cada vez tengamos más datos sobre él. Afortunadamente, en su último trabajo sobre Cabeza de Vaca, Adorno reconoce tímidamente, aunque sólo sea en unas líneas en todo el libro, que «Aunque abogaba por una conversión pacífica como "el camino más seguro", en la *relación* de 1542 (f57v), Cabeza de Vaca defenderá más tarde la esclavitud de los indios cogidos en la guerra del Gran Chaco. Por lo tanto sería una exageración retratar a Cabeza de Vaca como un acérrimo defensor del indígena» (Adorno & Pautz 1: 332) [La traducción es mía]. Esta postura se ha distanciado algo de la presentada por Adorno años antes en sus artículos «The Discursive Encounter of Spain and America: The Authority of Eyewitness Testimony in the Writing of History,» y «Peaceful Conquest and Law in the Relación of Alvar Núñez Cabeza de Vaca» donde pone a Cabeza de Vaca como modelo a seguir por el padre Las Casas en la evangelización del Nuevo Mundo.

Hoy tenemos más información sobre sus últimos años. El documento que presenta Enrique de Gandía sobre la enfermedad sufrida por Alvar Núñez en el año 1556 merece mucha más atención porque se refiere casi con toda seguridad a los últimos meses de su vida (Archivo General de Indias, de Sevilla. Sección V, Indiferente General, leg. 425, Lib. 23; Gandía 122n5)[19].

Sabemos que terminó sus días pobre en la corte de Valladolid, lejos de su querida tierra natal, teniendo que empeñar incluso lo más preciado en su vida: un repostero con sus armas de gobernador[20]. Según los documentos que encontré durante el verano de 1999 en la Real Chancillería de Valladolid, aparece que a 27 días de marzo de 1555 «Alvar Núñez Cabeza de Vaca vecino de Sevilla y residente en la corte de Valladolid en un pleito que tiene con doña Jerónima de Sotomayor vecina de esta corte recupera una cama un camafeo y un repostero». (De Doña Geronima de Sotomaior con Alvar Nuñez Caveza de Baca. Real Chancillería de Valladolid. Sección: Pleitos

[18] *Enrique Pupo-Walker, de la misma forma, se niega a aceptar culpabilidad en la persona de Alvar Núñez: «Aunque la mayor parte de los investigadores responsables reconocen las injusticias cometidas contra Núñez, otros, como Serrano y Sanz, y sus seguidores, han repetido las mismas y a veces contradictorias acusaciones contra Cabeza de Vaca»* (Naufragios *38n.90). No reconocer las injusticias cometidas, según el citado autor, nos pone en el lado de los «investigadores irresponsables» y en el de los «seguidores» de Serrano y Sanz.*

[19] *De acuerdo a Bishop (290n45), este documento fue encontrado originalmente por José Torre Revello quien le permitió publicar el dato. La signatura citada por Bishop (AGI: Indiferente General, 425, lib. 9, fol.246), difiere de la de Gandía. Véase Gandía, Enrique:* Historia de la conquista del Río de la Plata. *Buenos Aires: Libería de A. García Santos, 1932.*

[20] *Paño cuadrado con las armas del señor que se colocaba sobre su cabalgadura (Covarrubias 905).*

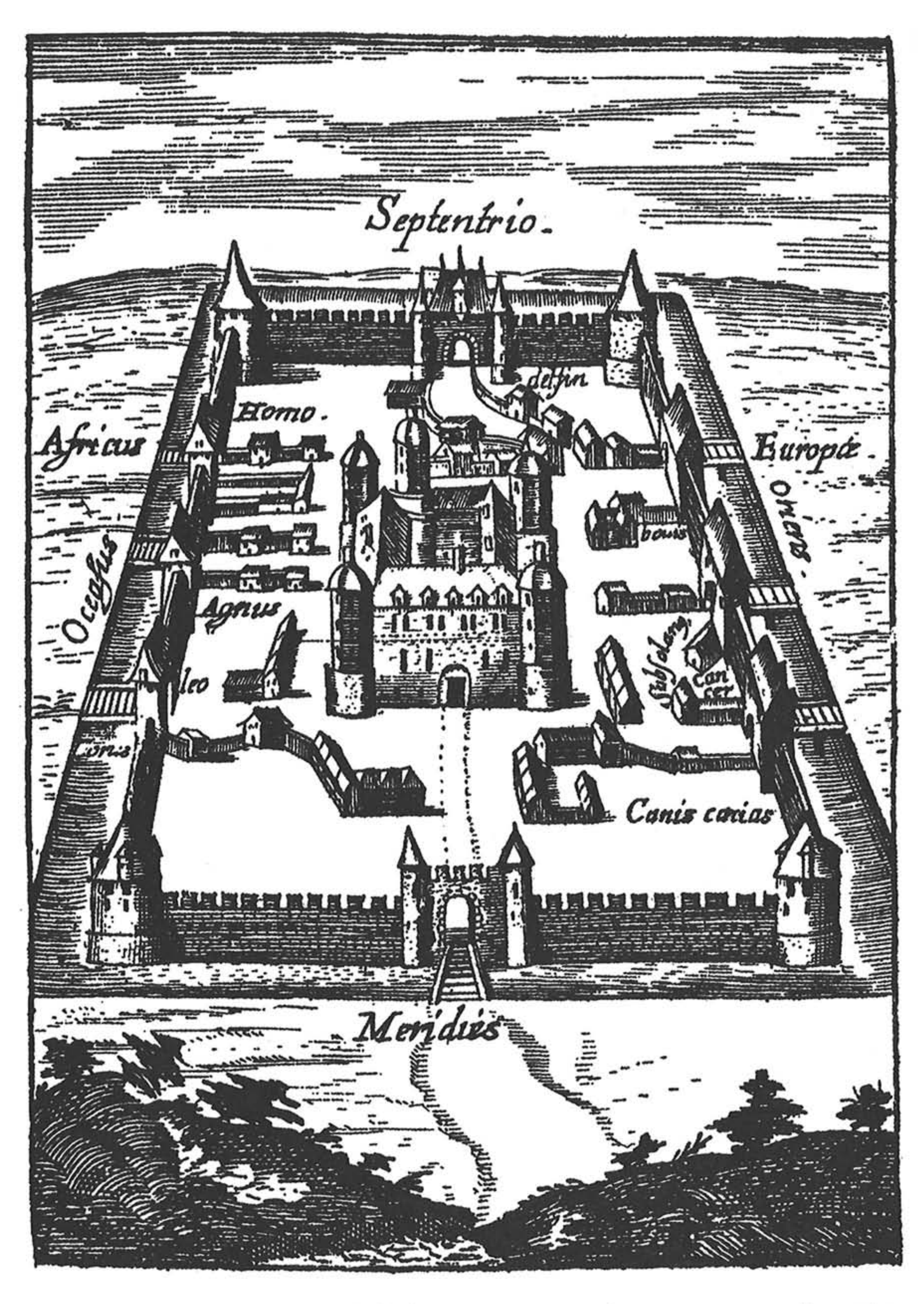
civiles Moreno (olvidados) Caja 580-12). En este caso es una cama de seda, un camafeo de seda morada con una medalla de oro –«con un San Jorge guarnecido»– y un repostero de armas.

Tenemos noticia adicional sobre estos bienes de Alvar Núñez según documentación existente en el Archivo General de Indias. En la ciudad de la Asunción a 4 días de marzo de 1545, los oficiales reales pidieron a Cabeza de Vaca que inventariase «todos los bienes que al presente tenía y poseía en esta provincia... hasta que su real magestad sobre ello determinase lo que a su real servicio convenía de fazer» (AGI, Justicia 1131, pieza 6A, f. 383r). Entre estos bienes encontramos mencionados en el mismo documento además de «un libro de mano de la relación de la Florida» (f. 383v) y «un cuaderno de genealogía de linaje de los Vera» (f. 384r), «dos reposteros nuevos con las armas del gobernador Cabeza de Vaca» (f. 384r), «una cama de campo cunplida de torna sol guarnecida con sus franjas de seda y trenzas y cordones con unas hebillas de metal que tuvo toda ella diez piezas» (f. 384v), «un camafeo de franjas de seda colorada con una medalla de oro que tiene una [...] de la figura de San Jorge» (f. 384v). Por lo tanto, el pobre Alvar Núñez tendrá que empeñar diez años más tarde lo poco que le quedaba de su vuelta del Río de la Plata. Si consideramos que una de las acusaciones a que fue sometido durante el largo proceso en que se vio envuelto fue la de poner los pendones y escudos con las armas de su familia en vez de las reales, podremos comprender el purgatorio que tuvo que sufrir y a los extremos de humillación que llegó este caballero. En dichas acusaciones presentadas al Consejo Real de Indias por el fiscal Marcelo de Villalobos podemos leer en la acusación 28: «visto que se llamaua Rey e dezia yo soy principe y señor desta tierra» (Rodríguez Carrión 105)[21]. De un capitán general y gobernador que tiene que empeñar hasta su cama difícilmente se podrá decir sobre los últimos años de su vida «su respetable posición social y antecedentes así como la influencia personal que debió ejercer en Jerez de la Frontera y en la corte se hicieron bien conocidas» (Adorno & Pautz 1: 401) [La traducción es mía][22]. Sin embargo, esta imagen que se nos da de sus últimos años como la de un hombre rodeado de familiares influyentes, con prestigio social y suficiente dinero para pagar rescates, no concuerda con la documentación existente sobre la última

[21] *Véase, Rodríguez Carrión, José.* Apuntes para una biografía del jerezano Alvar Núñez Cabeza de Vaca. *Jerez de la Frontera: Publicaciones del Centro de Estudios Históricos Jerezanos, 1985.*

[22] *Según Bishop, Marcelo de Villalobos, de edad muy aproximada a la de Alvar Núñez e igualmente nacido en Jerez de la Frontera, fue un fiscal modélico por su rigor y honradez. No se le puede acusar de corrupción ya que murió pobre y el Consejo de Indias tuvo que dar a su viuda un año de su sueldo para que ésta pudiese pagar sus deudas (Bishop 276).*

etapa de su vida que nos demuestra más bien lo contrario. En un memorial que encontré en 1999 en el Archivo de Simancas (firmado por el secretario Juan Vázquez que empieza en este oficio en 1556) sobre un deudo suyo, Juan Estopiñán Cabeza de Vaca, cuñado de Francisco de Vera, podemos leer que algunos de los parientes de Alvar Núñez tienen que estar pidiendo literalmente limosna para poder sobrevivir (Juan Estopiñán Cabeza de Vaca. Archivo General de Simancas, Cámara de Castilla, Personas, leg. 9; fol. 290-94). Aunque dude de que algún día se resuelva la polémica sobre las acciones llevadas a cabo a lo largo de la vida de Alvar Núñez, el no darse por vencido después de las tragedias que vivió en Europa, Norteamérica y Río de la Plata demuestra algo, además de la megalomanía de algunos de estos conquistadores. Una sed insaciable de gloria, determinación, imaginación para escribir y perseverancia a prueba de fuego, que sólo decenas de acusaciones y finalmente la pobreza, la enfermedad y la muerte pudieron poner fin.



La ciudad simbólica, como centro de la tierra, representa un *témenos* con sus murallas protectoras dispuestas en rectángulo.
De M. Majer: *Viatorium, hoc est de montibus plantearum septem seu metallorum* (Rothomagi, 1651), página 57.

Ramón inventa a Norah

May Lorenzo Alcalá

Entre las muchas obras que Ramón Gómez de la Serna escribió durante su vida en la Argentina –algunas verdaderamente deliciosas, como su librito sobre el tango– hay una pequeña, denominada *Norah Borges*, publicada en 1945 por la Editorial Losada, casa donde Guillermo de Torre –amigo y cofrade del primero, y marido de la segunda– era el hombre determinante en las decisiones sobre títulos y autores.

La tradición reivindica, para Ramón en la Argentina, una existencia muy limitada económicamente por lo que debía trabajar para vivir; esta circunstancia no queda muy clara, tanto a la luz del hecho de que la familia de su mujer, los Sofovich, tenía un pasar más que holgado, como por la presunción de que aquella fama estuviera vinculada al aura del exilio. Aún así es sensato pensar que los intelectuales españoles, que se mudaron a América del Sur durante o después de la guerra española, se ayudasen entre sí, abriéndose mutuamente oportunidades en los medios de comunicación, universidades y editoriales a los que individualmente estaban vinculados.

Por ello habría que suponer que esta obra, parte de una pequeña colección sobre pintores argentinos, fue encargada por Guillermo a Ramón, sabiendo el afecto que éste profesaba a Norah y la simpatía natural entre dos parejas simétricas, formadas por jóvenes argentinas de buena familia e intelectuales españoles transplatados en razón de los hechos que tenían lugar en la madre patria. Por otra parte, existe una carta[1], posiblemente de 1945, dirigida por Gómez de la Serna a de Torre, donde el primero le dice: «el otro día se me olvidó pedirle los datos correspondientes a la biografía de Norita», lo que además de afianzar la presunción sobre el origen del encargo, plantearía el dilema respecto de la paternidad de los errores e imprecisiones allí vertidos.

Ramón escribe el texto sobre Norah con el estilo a que tiene acostumbrado a sus seguidores, semicoloquial, semipoético, es decir sin la pretensión de un estudio académico o un ensayo de arte. Se mueve entre las aguas de los recuerdos personales que lo vinculan a la artista, su hermano

[1] *En mi colección.*

Georgie y su marido Guillermo, del aporte autobiográfico, y de los juicio de valor ditirámbicos, sin hacer referencias concretas a obras o períodos. La segunda parte del libro contiene reproducciones de obras de Norah Borges, todas ellas posteriores a la *vuelta al orden*, proceso que se completa en esta artista alrededor de 1930 –se incluyen dos de 1928, pero ya en esa estética–, es decir que, aunque en el texto se alude a su vinculación con la vanguardia española y argentina de los años 20, esa etapa no aparece ilustrada.

Ese vacío puede haber sido voluntario, tanto por parte de Norah –quien debe haber aportado el material para las ilustraciones– como por Guillermo de Torre. Ella, como su hermano Jorge Luis, aunque no de forma expresa como él, tendió una suerte de manto de silencio sobre aquella etapa, una vez superada. El escritor omite muchos de los textos y hasta libros enteros, producidos durante el veinte, en sus obras completas: es famosa la anécdota de la reacción apocalíptica de Borges en Oxford, cuando un alumno lo enfrentó a un ejemplar de *El idioma de los argentinos*, después de que él negara su existencia. Hasta su muerte, ese libro y *El tamaño de mi esperanza*, ambos de la década, no fueron reeditados.

Norah, por su parte, conserva muy pocos de los grabados que hiciera para las revistas de vanguardia, españolas y argentinas, y se han preservado escasos originales de obras de ese período: *La anunciación*, hoy en el Centro Reina Sofía de Madrid; *Naturaleza muerta con mujer*, en la colección Sergio Baur, *Maternidad*, mural en el ex Hotel des Artistes de Valdemossa y *Cometas*, en la colección Silvina Ocampo y Adolfo Bioy Casares, en todos los casos porque las obras no estaban en su poder. Guillermo de Torre, por su parte, omite en ediciones posteriores un capítulo dedicado a los grabadores ultraístas, el uruguayo Barradas y Norah, que apareció en la primera de *Literaturas europeas de vanguardias*, de 1925.

Es decir que el período vanguardista es mencionado por don Ramón, más aún que el resto, de una manera anecdótica y no crítica. Y es allí donde se deslizan las primeras imprecisiones del texto: después de omitir al maestro que más peso tuvo en la obra de Norah, el suizo Arnaldo Bossi que, en Lugano, le enseñara la técnica del grabado en madera –con la que realizará muchísimas de sus obras– y la vinculase estéticamente al expresionismo[2], dice que «a los 17 años, en Mallorca, recibe las enseñanzas del gran pintor sueco Sven Westman, asimilando por medio de él los suaves ambarismos de las modulaciones plásticas de Leonardo...» Es verdad que esos elogios no podían razonablemente ser confrontados en la lejana Buenos Aires de 1945, pero hoy no resisten la puesta a prueba más inocente.

[2] *Ver: May Lorenzo Alcalá «Pretérita Norah» Revista* Proa. *Buenos Aires. Abril 2001.*

Westman, quien posiblemente ayudó a Norah en la preparación de las paredes para dos murales[3] que realizó en Mallorca durante el año 1920 y era muy apreciado por ella[4], es un pintor mediocre que ocupa un lugar más que secundario en el panorama plástico de su propio país; de las pocas obras que se conocemos de su etapa española[5] –hasta 1930, más o menos– se infiere rápidamente que la influencia estética sobre la supuesta discípula fue prácticamente nula.

Inmediatamente después de Westman, Gómez de la Serna menciona «que ella pasa por las exposiciones de París, verá a Picasso y a Matisse». Este párrafo podría ser hilarante si no generase las confusiones propias del material que suele citarse sin ser analizado críticamente. Los Borges pasaron por París sólo una vez, en ese primer y prolongado viaje a Europa, en marzo de 1914 cuando Norah cumplía 13 años. Sólo atravesaron nuevamente Francia, por el sur, en su viaje hacia Barcelona[6] y la propia Norah ha expresado en múltiples oportunidades[7] que conoció a los cubistas y otros artistas franceses a través de Guillermo de Torre, es decir no en forma directa, posiblemente en 1920.

Sin duda, la sobrestimación de Westman y la sugerencia de que Norah tomó contacto directo con maestros como Picasso y Matisse, tuvo la intencionalidad de dar brillo a la formación de la artista. En cambio, la imprecisión siguiente tiene mayor envergadura y otras características, por lo que debe ser analizada por separado. Dice Ramón: «Pero hay un momento en un viaje aclaratorio y maravilloso por Andalucía, antes de instalarse todo un invierno en Sevilla, en que Norah llama a la puerta de una casa encantada, en una casa de farol candelabro, retorcido como un olivo. La casa es de Córdoba y el llamador ha sonado en la casa de un gran pintor cordobés». Por si quedaran dudas, aclara que «pasa por la divina Córdoba española y conoce los cuadros de Julio Romero de Torres, asistiendo luego como alumna a sus clases en la Academia de San Fernando en Madrid». Como suele suceder, la anterior es una mentirilla que, a fuer de ser repetida, casi se ha convertido en verdad. Sólo que ésta puede ser cuestionada con base documental.

[3] *Norah hizo el mural del Hotel des Artistes y posiblemente otro, o un friso en el Hotel Continental de Palma, lamentablemente demolido.*

[4] *Su hijo Miguel dice que Norah siempre recordaba con mucho afecto a Westman. La reiterada omisión de Bossi nos hace pensar que Norah utilizaba a su tercer preceptor como contrapeso respecto de Guillermo de Torre.*

[5] *En colección Luis de Torre, un óleo, y en la colección Miguel de Torre, dos dibujos a lápiz*

[6] *Narbona, Tarascón, Perpignan, Nimes y Avignon.*

[7] *Reportaje en* Revista Atlántida, *1940, por ejemplo.*

Norah no menciona nunca a Romero de Torres, ni entre sus pintores españoles admirados, ni entre sus maestros, y la omisión es todavía más expresiva en un reportaje casi contemporáneo con el libro de Gómez de la Serna, que concede, en 1940, a la revista *Atlántida* de Buenos Aires, donde relata detalladamente quiénes fueron sus orientadores estéticos. Allí se refiere –junto con Sarkisoff, el otro suizo, éste de Ginebra, y Westman– a Arnaldo Bossi al que, como a sus obras vanguardistas, mantendría generalmente en las sombras.

En esa oportunidad, Norah no omite a Bossi, personaje posiblemente irritativo para su marido, y lo desvela con delicadeza, eludiendo su nombre: «Allí (se refiere a Lugano) estudié grabado en madera con un joven profesor que me influenció algo en su manera expresionista»; entonces, ¿por qué habría de ignorar a Romero de Torres, frecuentador como Guillermo de Torre del Café Pombo, la tertulia de Gómez de la Serna, si éste hubiera sido realmente un admirado maestro suyo? Pero la refutación no se basa sólo en indicios: la mencionada escuela de la Academia de San Fernando era, en realidad, una institución separada de ésta que funcionaba en sus instalaciones y fue el antecedente y germen de la actual Facultad de Bellas Artes de la Universidad Complutense de Madrid, donde están sus archivos centenarios. Por éstos puede saberse que Julio Romero de Torres fue *Catedrático de Ropaje* –como se llamaba entonces a las clases de dibujo–, con seguridad, a partir de 1918, en que comienza a firmar las actas del Consejo de Profesores, aunque podría haber iniciado su actividad en esa institución dos años antes. Pero no existe registro alguno de que Norah Borges o Leonor Fanny, como realmente se llamaba, haya pasado por sus aulas.

Antes de aventurar una justificación de este probable desliz de Ramón, habría que agregar que, en el título *Libros ilustrados y portadas*, que figura como anexo al texto de Gómez de la Serna, entre muchas obras que Norah Borges efectivamente había ilustrado[8] antes de 1945, se incluyen *Romancero gitano* y *Abecedario* de Federico García Lorca, con la aclaración de que se hallan inéditos. Si bien no existen pruebas negativas contra esta aseveración, prácticamente imposibles de conformar, el hecho de que nunca se editaran, de que los coleccionistas de García Lorca desconozcan esas supuestas ilustraciones y que su hijo Miguel –memoria viva de Norah– no haya escuchado nunca hablar de ellas, nos induce a pensar que no existieron.

[8] *Ver: May Lorenzo Alcalá «Norah Borges ilustradora» Diario* La Nación, *Suplemento Cultural, domingo 18 de febrero de 2001.*

¿Cuál podría haber sido la motivación por la que Ramón, o Guillermo, o ambos, hubiesen inventado a Norah un maestro e ilustraciones para libros del poeta más internacional por esos años, ambos españoles? ¿Cuáles fueron los sentimientos de estos intelectuales españoles en el exilio, que los conducirían a tal fabulación? Guillermo de Torre escribió en 1933, en unos apuntes para su autobiografía[9] que «la valorización excesiva que los argentinos hacen de su país, anteponiéndole a España, débese especialmente al menosprecio que de ésta venían haciendo los españoles inmigrados» . Hoy sabemos, después de olas migratorias de ida y de vuelta, que los recién llegados a las *tierras de promisión*, sean éstas las que fueren, y sobre todo si se trata de individuos de poca instrucción, tienden a sobrevalorar la tierra que los recibe en desmedro de aquella que han dejado, sea por razones económicas o políticas. También suele existir el deseo, humana debilidad, de confundirse rápidamente en el paisaje local, para lo que no siempre se usa el instrumental apropiado.

A la inversa, don Ramón y Guillermo, intelectuales orgullosos de su pertenencia a la rica tradición española, debían incomodarse con esas actitudes de sus connacionales, máxime en un país como Argentina que, hasta pasada la segunda guerra mundial, tenía una intelectualidad fuertemente vinculada a la tradición, sobre todo literaria, de origen galo.

Y éste es justamente el punto asincrónico de la fabulación: los Borges, Jorge Luis y Norah, corporizaban en ese contexto, la contracorriente. A diferencia de la mayoría de sus compañeros de gesta vanguardista, su formación había sido española. Fueron los introductores del ultraísmo español en Suramérica –a caballo de las revistas de vanguardia *Proa* y, sobre todo, *Martín Fierro*– y la presencia de lo español en sus obras, especialmente las tempranas, es muy significativa. Existen trabajos, como *España en Borges*[10], que abordan este tema referido al escritor, pero Norah es igualmente rica en referencias a España.

Durante su vida Norah dedicó especial atención a cuatro obras literarias[11], que ilustró o utilizó como referencia para series de dibujos y grabados: dos de ellas son españolas. Sobre la dupla de Urbano y Simona, de Pérez de Ayala, hizo una multiplicidad de trabajos durante la década del veinte, de la que se conservan algunos[12], y *Platero y yo* fue ilustrado en dos oportunidades para ediciones diferentes de la Editorial Losada, en 1942 –la primera edición argentina– y 1970.

[9] *En mi colección*

[10] *Varios Autores,* España en Borges. *El Arquero. Textos Universitarios. Madrid, 1990.*

[11] *Ver: May Lorenzo Alcalá «Ángeles y reinas: los libros que influyeron en Norah Borges». Diario* La Nación, *Suplemento Cultural. Próxima aparición.*

[12] *En mi colección*

Mallorca, y Valdemossa en particular, son material para una serie de grabados del 20, y hasta los *Jardines de la Alhambra* fueron recreados en una de sus obras más característicamente expresionistas. *Músicos españoles, Emigrantes, Mujer con mantilla, El viaducto* y otras materias que recoge en sus viajes a España, aparecerán a lo largo de su extensa producción. Gómez de la Serna, en medio de su esfuerzo por convertirla en discípula de Romero de Torres, dice que sus paisajes de Buenos Aires tienen detalles andaluces, lo que es cierto, pero tal vez no por la razón que él esgrime, sino porque había, en los recuerdos de Norah, una simbiosis afectiva entre la patria y la madre patria.

La poesía de Guy Goffette

Gustavo Guerrero

El Gran Premio de Poesía de la Academia Francesa, uno de los más prestigiosos –y más codiciados– de la literatura gala, ha sido adjudicado en 2001 a Guy Goffette. Aún poco conocido en España y en América Latina, este poeta de origen belga se ha ido ganando, libro tras libro, la exigente admiración de sus pares y el fervor de sus cada vez más numerosos y diversos lectores. La recompensa –reconocimiento al conjunto de su obra– viene a consagrar una trayectoria de más de veinte años que se resume en el reiterado intento de cifrar a conciencia, y con lúcida ironía, las maravillas y las miserias de nuestro vivir contemporáneo: nuestro ascenso, nuestra caída y también algo que está entre los dos extremos, ese momento indefinible que la presencia recurrente de Ícaro simboliza en su poesía.

Nacido en 1947, en un pueblo cercano a los bosques de las Ardenas, Goffette es, como el protagonista del mito, un hombre de dos vidas que se separan en un momento crucial de su existencia y que dejan, en sus versos, el doble signo de la aventura y la pérdida. El bien instalado profesor de instituto, el librero y el editor ocasional ceden su lugar, en los años ochenta, a la figura de un poeta itinerante que viaja por Rumania y por la antigua Yugoslavia, recorre el Canadá y vive sin domicilio fijo, como sus amigos gitanos. Su obra se nutre de este deambular incondicionado, pero, al mismo tiempo, preserva el sentir del exilio y el recuerdo del reino que quedó atrás. *Elogio para una cocina de provincia* (1988), libro con el que recibe el Premio Mallarmé, recoge el doble movimiento de una palabra que evoca con cierta nostalgia la infancia, la intimidad de la casa familiar y los ritmos cotidianos pero que, a la vez, se abre al mundo en un vasto periplo libertario que puede llevarnos a Hamburgo, a Metz o a esos otros lugares que se llaman Pessoa, Goya, Mandelstam o Leopardi –las tan comentadas *dilectures* de Goffette. Nada le es más ajeno, sin embargo, que los juegos eruditos o las pretensiones teóricas de una poesía francesa que aún tiende a encerrarse con demasiada frecuencia en su inveterado hermetismo. Buen lector de Auden y de la tradición angloamericana, Goffette profesa una estética de la sencillez en la cual, como ha señalado Jacques Borel parafraseando a

Valéry, la expresión más justa es siempre la más familiar. *La vida prometida* (1991) es el más logrado ejemplo de esta mesurada dicción y también una muestra del talento de un orfebre que domina con lúdica maestría el arte del soneto. No en vano le debemos la biografía *Verlaine de pizarra y de lluvia* (1996). Su colección de poemas más reciente, *Un abrigo de fortuna* (2001), se compone de homenajes a poetas y a amigos, de antiguas décimas francesas y de una serie de críticas estampas de la vida urbana que por momentos recuerdan a Eliot o a Pound. Quizá el mayor logro de su obra esté en el difícil equilibrio entre la fuerza visionaria de los grandes modernos y el diáfano registro de un habla de cada día. Con estas armas –y un sentido infalible de la prosodia–, Goffette da cuenta del «afán violento de vivir en la fugitiva belleza de las cosas».

He elegido seis poemas de sus tres libros principales. No son muchos, en verdad, pero acaso sí los suficientes para dar una idea de la variedad de registros y de la unidad de visión de su obra. Es de esperar que pronto se traduzca al español alguno de sus libros. Mientras tanto, sirva esta microantología de abrebocas y homenaje. No quiero cerrar esta apretada presentación sin agradecer la colaboración del poeta y también de Ina María Salazar, quien leyó y releyó mis versiones, hasta darles una forma definitiva.

Seis poemas

Guy Goffette

CELOS

Durante la noche, cada vez más seguido,
baja a la cocina
donde fuman en silencio ante la luna
las estatuas que el día relega entre los muebles,
la ropa bajo ese montón de cosas
traídas de fuera y destinadas al olvido.
No enciende la luz; se instala en su claridad
como un cliente entre las chicas,
y les habla con una voz triste y suave
de su mujer que se entrega allá arriba, en su propia
habitación,
a grandes señores invisibles y mudos
–Y soy yo el que cuida los caballos, dice, mostrando
la espesa crin de oro enredada
en su anular.

***

Es poco decir que no vivimos
en la luz, que cada paso
es una caída de Ícaro, y no hay día,
no hay ruido, no hay paso
que no nos erijan en propietarios
de nada –los dioses mismos perdieron la herencia
del viento y ahora sus voces dan vueltas en redondo
mientras el cielo se abre las venas
en los cuatro horizontes de la habitación
y las hojas se inclinan
para recibir, con el oro y la mirra,
el incienso azul que sube de la tierra.

De *Elogio para una cocina de provincia,* 1988

Sí, yo también me decía: vivir es otra cosa
que este olvido del tiempo que pasa y de los estragos
del amor y la usura –eso que hacemos
día y noche: surcos en el mar,

en el cielo, en la tierra, sucesivamente pájaro,
pez, topo, en fin jugar a agitar el aire,
el agua, el polvo, los frutos; haciendo de,
ardiendo por, marchando hacia, ¿cosechando

qué? el gusano en la manzana, el viento en los trigales
porque todo cae otra vez, porque todo vuelve
a empezar y nada es idéntico a lo que fue,
ni peor, ni mejor,

que no cesa de repetir: vivir es otra cosa.

***

Ella dice: no hables, si vienes para quedarte.
Basta con la lluvia y con el viento entre las tejas,
basta con el silencio que se apila en los muebles
como capa de polvo, tras los siglos sin ti.

No hables todavía. Sólo escucha lo que fue
un acero en mi carne: cada paso, una risa
a lo lejos, el perro que ladra, la cancela
que bate y el tren que no acaba de pasar

sobre mis huesos. Guarda silencio: no hay nada
que decir. Deja que la lluvia vuelva a ser lluvia,
y el viento, esa marea bajo las tejas, deja

que el can grite su nombre en la noche, que bata
la cancela, que a ese lugar de muerte se vaya
lo ignoto. Quédate si vienes para quedarte.

De *La vida prometida*, 1991

Lo recuerdo: todos pasaban corriendo
por el pasillo del metro, a la izquierda, a la derecha,
empujando, apremiados, y ya como
engullidos por su sombra. Corrían

unos contra otros, con la misma cara,
con la misma noche, y cada uno era la noche del otro
y todos, como los pájaros fulminados
que la tormenta arrastra

hacia la roa de los bosques muertos, todos
como uno solo se hundían en sí mismos,
en ese granero atestado de escombros
y de muertos donde reina y triunfa

el gran espejo blanco de los ciegos.

***

RESPUESTAS DEL PASTOR

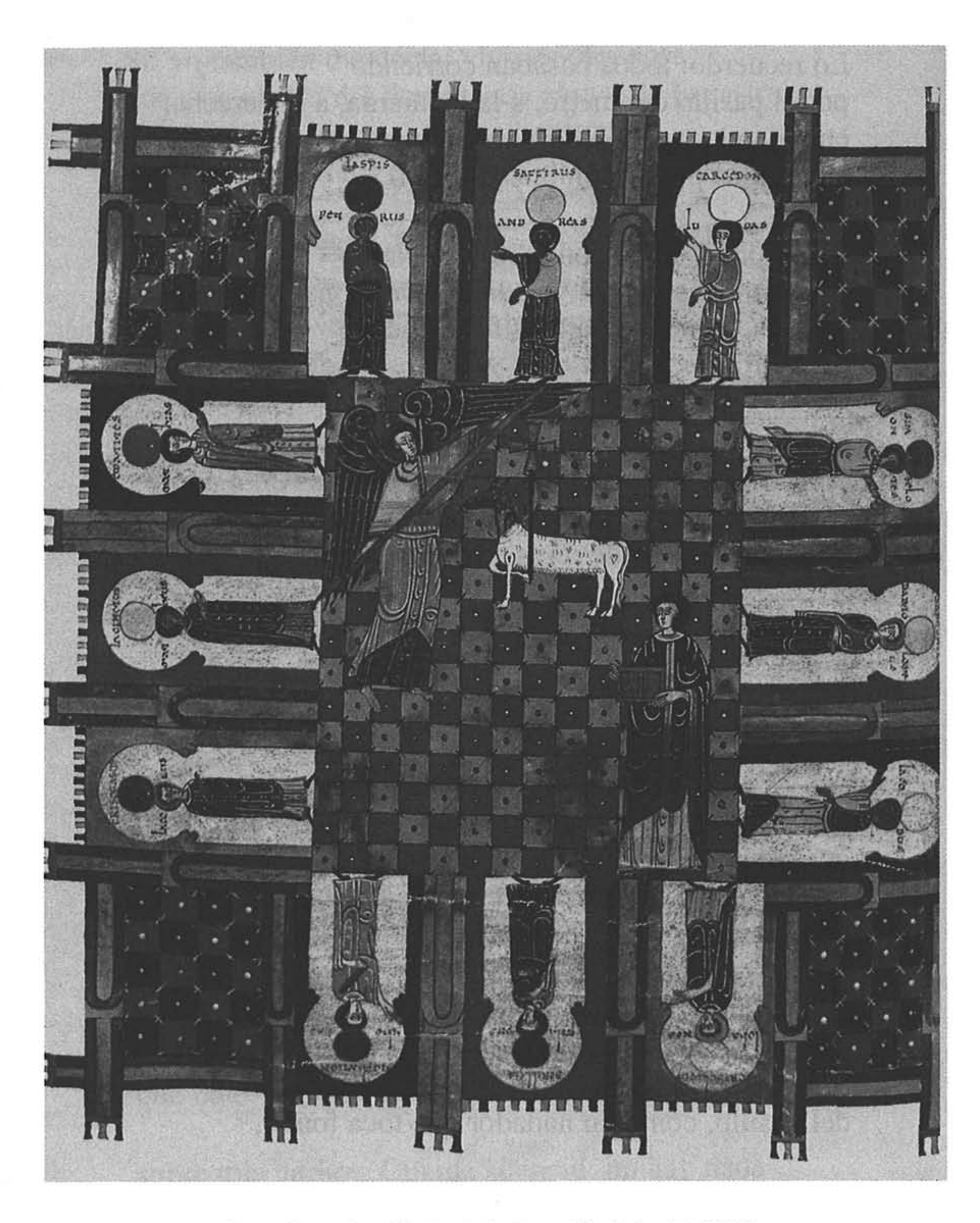
Ignoro si se me prometió un día otro cielo
que éste que os fuerza a bajar los brazos.
Como vosotros, sufro las tempestades y el frío
y la fatiga insomne; me atraviesa el desierto,

la ausencia de rostros, todos esos puños de piedra
y el golpeteo de los vivos en el laberinto.
Sí, como vosotros, tengo miedo de llegar al final
del pasillo, como un nadador que toca fondo,

y de descubrir que todo aquí fue vanidad, caída,
falsos milagros que no alzaban al hombre por encima
de sí mismo, ahí donde el cinturón de sombras
se desprende del corazón y cae

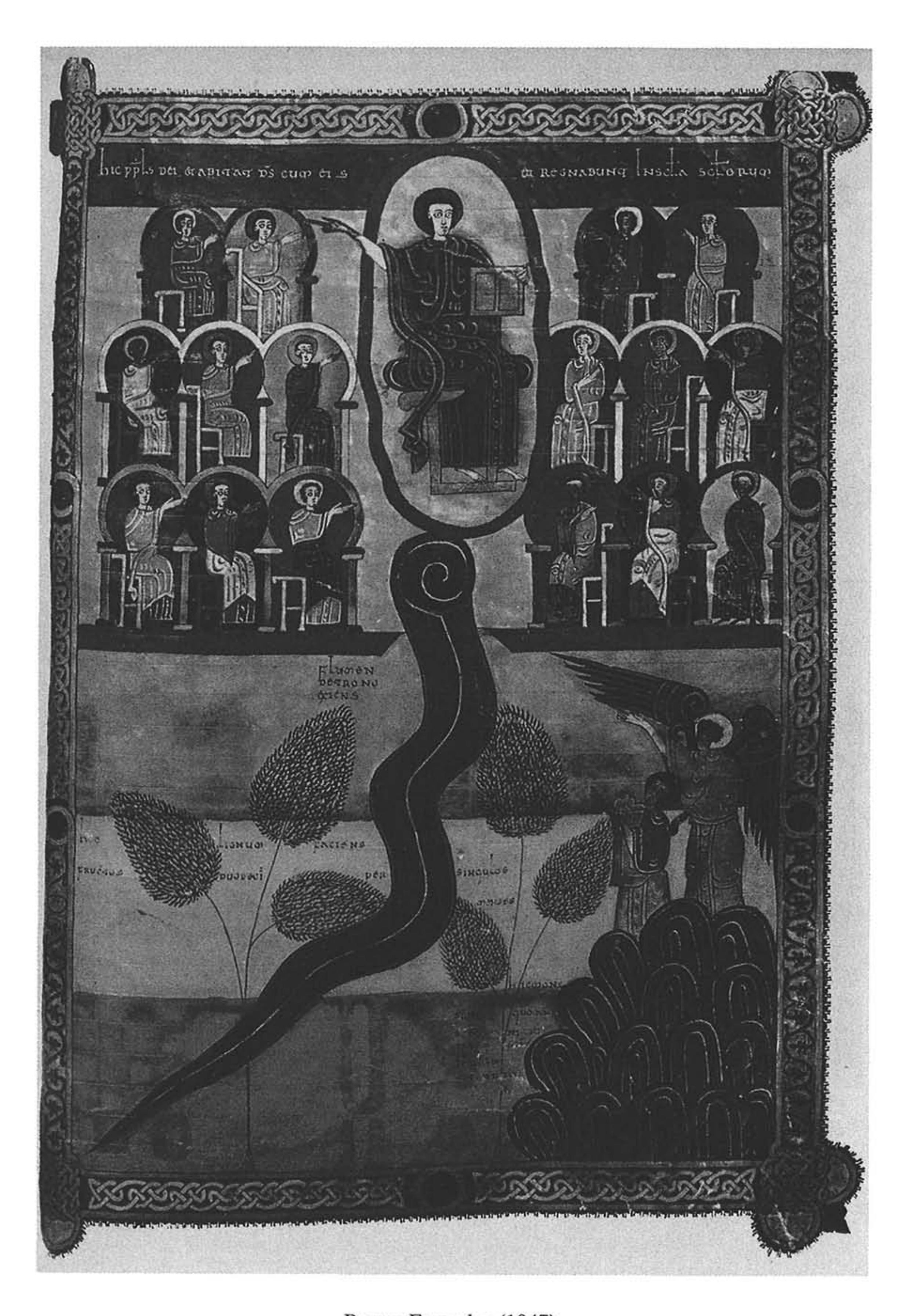
con la noche entre los accesorios.

De *Un abrigo de fortuna* (2000)



Beato Facundus: *Visión de la Jerusalén Celestial* (1047)

CALLEJERO



Beatus Facundus (1047)

Borges oral
Testimonios conservados en el Archivo Sonoro de RNE

Guzmán Urrero Peña

Fue Paz Ramos, periodista especializada en temas culturales y directora del programa *El ojo crítico*, quien me habló por primera vez del fondo literario que alberga el Archivo Sonoro de Radio Nacional de España. A partir de esa novedad, acentuó mi interés la grabación de una entrevista con Jorge Luis Borges que había sido efectuada por Ramos en 1983. Algún tiempo después, tuve la fortuna de conocer más detalladamente el valor de este centro de documentación, donde se custodian registros de gran provecho histórico e intelectual, salvando así el orden de un trabajo como el radiofónico, nunca vanidoso a la hora de perdurar.

Entre las bobinas que su catálogo relaciona con Borges, el Archivo Sonoro contiene toda una variedad de expresiones: desde discursos y coloquios hasta entrevistas y confidencias telefónicas. Cabe oír al escritor y también a los tratadistas de su obra, enfrascados en diálogos donde se asumen los tópicos borgeanos como método literario. Por supuesto, hablar de entrevistas es hablar de los prejuicios y asombros del entrevistador; de ahí que resulte natural y acaso inevitable que las grabaciones contengan episodios de aturdimiento, fervor y erudición, según la diversa eficiencia de los interrogadores. No obstante, de acuerdo con el protocolo periodístico, los testimonios recogidos coinciden con los momentos en que Borges fue noticioso. La fórmula es aplicable a su presencia en España, motivada por parlamentos, homenajes, entregas de premios y otras veladas donde interesó el éxito de su pluma. Un éxito –tal vez no huelgue recordarlo– mitigado al principio por algunos contradictores y luego unánime, sin fisuras.

Consideradas como documentos de una identidad con España, las bobinas de Radio Nacional retienen el sonido de las principales visitas del escritor a nuestro país. Sus conferencias en el Instituto de Cultura Hispánica en abril de 1973; la concesión, *ex aequo* con Gerardo Diego, del Premio Cervantes, cuya ceremonia protagonizó en Alcalá de Henares el 23 de abril de 1980; el viaje a Sitges para inaugurar los cursos de verano de la Universidad Menéndez Pelayo, en junio de 1983, el mismo año en que recibía en Santander la Gran Cruz de Alfonso X el Sabio; y la última visita, motivada por la presentación de *Los conjurados* al público español, durante el mes de junio de 1985.

Si bien la fonoteca borgeana se nutre con material radiofónico ya emitido, buena parte de éste nunca fue publicado en letra impresa. De ahí proviene la curiosidad de los fragmentos ordenados a continuación, y que transcribo en estas páginas gracias a la ayuda de los documentalistas del Archivo Sonoro. En particular, agradezco la extraordinaria gentileza de su principal responsable, Isabel Díez Aguado, quien me facilitó la consulta de las grabaciones y autorizó la cita de los pasajes más destacados en este artículo.

Fecha de emisión: 23 de abril de 1973. *Programa:* «Veinticuatro horas». *Entrevistador:* No figura. *Lugar:* Madrid (conversación telefónica).

[*Es consultado acerca de la mutua influencia existente entre la novela de España y la de Latinoamérica*].

«No puedo contestar con autoridad. En todo caso, creo que puede hablarse de novela española. Pero la palabra *latinoamericano* abarca países completamente distintos. (...) No sé si existe una novela latinoamericana, porque considero que es una generalización peligrosa. Por ejemplo, en lo que hace a mí mismo, le diré que un argentino tiene poco en común con un colombiano. Yo estuve en Colombia, y me parece un país encantador, pero en ningún instante me sentí colombiano. Algo similar me aconteció en México. De modo que no sé si podemos hablar de América Latina fuera de un modo geográfico».

Fecha de emisión: 25 de abril de 1973. *Programa:* No figura. *Entrevistador:* No figura. *Lugar:* Madrid.

[*Se le pregunta sobre su fascinación por los laberintos*].

«El laberinto es el símbolo evidente del asombro, el estupor, la perplejidad. Al referirnos a esta materia, no olvidaré una anécdota sobre un grabado que me impresionó mucho en mi niñez. Reproducía el laberinto de Creta y, si no me engaño, yo pensaba que, al observarlo con el filo de una lupa, podría ver al Minotauro, oculto en una de las rendijas de aquel edificio, muy semejante a una gran plaza de toros. Desde entonces, ésa es mi imagen del laberinto».

[*A raíz de este recuerdo, la entrevistadora le interroga acerca del hilo para escapar de ese laberinto en que acaba convirtiéndose la vida*].

«Sí, finalmente ese hilo es el morir. Una vez llegados a esa experiencia última, ya salimos del laberinto con toda plenitud».

[*La siguiente pregunta cuestiona la frontera entre lo real y lo fantástico*].

«Ignoro si hay una distinción entre ambas categorías. Evidentemente, cuando alguien duerme, el sueño se corresponde con la realidad del soña-

dor, dado que experimenta ese sueño singular y no otro. De ahí que resulte muy difícil suponer que de un lado esté lo real y de otro lo ilusorio. Es lícito observar que si un elemento fantástico existe, por ejemplo los espectros, entonces ya forma parte de la realidad».

[*A continuación, su interlocutora alude a esa etiqueta de Borges como escéptico, deseoso de acabar con la categoría realista del universo*].

«Cultivo el escepticismo, pero se trata de un escepticismo lleno de curiosidad. Por ejemplo: aunque no soy religioso, he leído muchos libros de teología, no sólo cristiana, sino de otras creencias. Claro que todo eso lo he leído como se lee una novela fantástica. Además, en cuanto a lo de concluir con el universo, al menos en lo que a mí se refiere, le diré que el universo va a concluir cuando yo me muera. (...) Con todo, aún no encontré lo que quería y espero no encontrarlo. Buscar es lindo, sobre todo cuando sabemos que no vamos a encontrar aquello que perseguimos. Entonces uno está más cómodo, porque busca sin impaciencia».

[*La periodista le pregunta por qué habla de sus lecturas en mayor medida que de su propia obra*].

«Desde luego, porque lo que escribo no me interesa. Mejor dicho, me interesaba en el momento de la escritura. Pero una vez engendrado un libro, siento que lo he escrito para librarme de él y olvidarlo. Además, he leído muy poco de lo redactado sobre mí, porque el tema me inspira desinterés. En cambio, los otros autores me atraen. Yo estoy un poco harto de mí mismo, pero es natural, porque al cabo de setenta y tres años de convivencia con Borges uno acaba tan harto de Borges como cualquier lector. Más todavía, porque ha sido un Borges incesante, intolerable. (...) No experimento la plenitud. Al contrario, siento que estoy llegando a mis límites, aunque trato de engañarme. Así, al escribir un poema, ocurre muchas veces que me siento contento, y luego compruebo que es la cuarta o quinta vez que lo escribo, con ligeras variaciones que no siempre son enmiendas».

«Mi destino es la lengua castellana, y eso implica la literatura castellana. Naturalmente, uno tiene ciertas preferencias que van cambiando. Por ejemplo, yo creí alguna vez que Francisco de Quevedo era superior a Luis de Góngora, y ahora me parece ridículo decir eso. Creí que Góngora era superior a Fray Luis de León, y ahora este último me parece infinitamente superior».

[*Se sugiere en este punto el horacianismo de Fray Luis*].

«Yo diría que la personalidad de Horacio no es muy simpática. En cambio, la de Fray Luis es muy querible. Y como finalmente lo substancial no es cada página de un autor, y menos cada línea, sino la imagen suya que deja, Fray Luis me parece superior a Horacio. Por otro lado, es fácil ver sus divergencias poéticas. Por ejemplo, lea esta línea de Horacio: «Beatus ille

qui procul negotiis». Y a continuación, tome los conocidos versos «¡Qué descansada vida / la del que huye del mundanal ruído / y sigue la escondida / senda, por donde han ido / los pocos sabios que en el mundo han sido». Al compararlos, advertirá que la entonación es distinta. Y la entonación es lo más importante en poesía».

[*Cambiando el tema, es consultado sobre otros sentidos del enigma humano*].

«Acerca de la esperanza le diré que en este momento, conversando con usted, la tengo. Pero en general, muchas veces no la he encontrado, lo cual significa que también la he perdido en numerosas ocasiones. En tal caso, quizá convenga perder la esperanza. Decía George Bernard Shaw que la inscripción imaginada por Dante sobre la puerta el Infierno –«Dinanzi a me non fuor cose create / se non eterne, e io eterna duro. / Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate»– había sido puesta por Dios para tranquilizar a los réprobos. Era un modo de decir: «Bueno, ya están en el Infierno, de modo que no tienen nada que temer. Permanezcan tranquilos. Les aguarda una eternidad infernal».

Fecha de emisión: 25 de abril de 1973. *Programa:* No figura. Se trata de una grabación del coloquio posterior a una conferencia en el Instituto de Cultura Hispánica. *Entrevistador:* No figura. *Lugar:* Madrid.

[*Se le pide que enjuicie el género policiaco*].

«Los cuentos policiales son superiores a lo demás que yo he escrito. (...) Uno de los compiladores de los *Cahiers de L'Herne*, Néstor Ibarra, me comentó que *Crónicas de Bustos Domecq* es la mejor de mis obras. Se trata de un libro que hemos escrito Bioy Casares y yo: un libro que pertenece al tercer hombre de Aristóteles, enteramente nuestro. De modo que no repudio los cuentos policiales. Sin duda, me parecen harto superiores a lo que yo escribo, porque, como me ha dicho Bioy, yo tiendo a ser muy solemne, y pienso que él tiende a perderse en bromas que no siempre son graciosas. Por lo demás, Bustos Domecq es nuestro hijo y nuestro maestro. Ya mi padre me advirtió que no son los padres los que educan a los hijos sino éstos quienes educan a los padres».

Fecha de emisión: 25 de mayo de 1973. *Programa:* «Directísimo». *Entrevistador:* No figura. Se trata de la reproducción diferida de una grabación magnetofónica previa. *Lugar:* Madrid.

[*El periodista se interesa por la definición que propone Borges del método literario*].

«Para el escritor todo son instrumentos de trabajo. Incluso –y de la manera más destacada– forma parte de esos instrumentos la desdicha, la desventura personal. Luego, al emprender la composición literaria, el escritor tiene que transmutar todas esas emociones en palabras».

[*En este comentario entra también su sistema de versificación*].

«Ahora estoy escribiendo verso libre. Lo describo como un verso situado entre el verso regular y el verso libre, dado que se trata de combinaciones libres de endecasílabos, de alejandrinos, de versos de nueve y de siete sílabas, sin rima. La verdad es que ignoro cómo han salido. Para explicarlo, declararé que todo eso empezó escribiéndose solo».

Fecha de emisión: 1979. *Programa:* Servicios informativos de Radio Exterior de España. *Entrevistador:* No figura. *Lugar:* Conversación telefónica desde Madrid.

[*Borges opina acerca de una nueva serie de Televisión Española, cuyos guiones adaptan relatos de autores iberoamericanos*].

«Es una idea muy generosa, sin duda excelente. Me beneficia, desde luego, dado que se habla de adaptar un cuento titulado *Emma Zunz*, donde trato el ambiente judío de Buenos Aires. No obstante, desconozco el proyecto y no sé qué otros títulos han escogido para llevarlo a cabo[1]. (...) De todas las adaptaciones cinematográficas de mi obra, sólo hubo una buena: el mal cuento *Hombre de la esquina rosada* inspiró un excelente filme con el mismo título, dirigido por René Mugica[2]. Era éste un largometraje admirable, muy superior al relato endeble en el cual se inspiró. Lo demás que se ha hecho prefiero callarlo. (...) Luego hubo una película titulada *Los otros*[3], rodada en francés. No recuerdo el nombre del director. Se estrenó en París, donde fracasó. Nunca llegué a verla. También hicieron otras películas de las cuales no quiero acordarme. (...) Si bien participé en alguno de los guiones, luego todo aquel trabajo fue transformado de tal manera –quizá mejorado– que yo no lo reconocí al ver el producto final. Por ejemplo, en uno de aquellos filmes habían invertido el orden cronológico del relato: empezaban por el medio, luego iban al final, y para terminar, volvían al principio. Todo eso sin que yo tuviera nada que ver. Por este motivo, siempre les digo a los cineastas que hagan cuanto quieran con mis argumentos. En todo

[1] *La serie llegó a las pantallas con el título* Escrito en América. *Entre sus episodios, figura uno inspirado en* Hombre de la esquina rosada.

[2] Hombre de la esquina rosada *(1957), de René Mugica.*

[3] Les autres *(1974), de Hugo Santiago.*

caso, yo prefiero que no pongan mi nombre en los rótulos para no hacerme responsable de nada. Aun así, ellos insisten en poner mi nombre y luego yo resulto responsable de la ofensa».

[*El entrevistador destaca la notoriedad del escritor y le interroga acerca de sus sentimientos al respecto*].

«Cuando empecé a escribir, jamás pensé que mis libros llegarían a ser conocidos. Ahora compruebo que no sólo son célebres en mi patria, sino fuera de ella. Me alegro especialmente de que sean populares en España, a la cual me atan tantos vínculos. Entre otros recuerdos, guardo en mi memoria aquella tertulia de Rafael Cansinos Asséns, en el Café Colonial, hacia 1920. Además, muchos de mis antepasados son españoles; algunos de ellos conquistadores y fundadores de ciudades, sevillanos, castellanos y andaluces».

[*Preguntado acerca de sus temas predilectos en literatura, Borges resume tópicos que le interesan*].

«En efecto, el tiempo es un problema esencial que nos toca especialmente. Al afirmar esa realidad, doy con esta frase de San Agustín: «Si no me preguntan qué es el tiempo, lo sé. Si me lo preguntan, lo ignoro». De modo que si supiéramos qué es el tiempo, lo sabríamos todo. Incluso sabríamos quiénes somos. (...) Pero yo cultivo otros hábitos literarios. Por ejemplo, hay una pesadilla que está recurriendo mucho en mi vida. El tema que da origen a este sueño es el laberinto de Cnosos, en la isla de Creta. Lo describiría del siguiente modo: siento que me hallo en un lugar cualquiera, y entonces compruebo que ese lugar se multiplica infinitamente o se revela en un número infinito de espejos».

Fecha de emisión: 22 de abril de 1980. *Programa:* No figura. *Entrevistador:* No figura. *Lugar:* Madrid (conversación telefónica).

[*Tras ser felicitado por la concesión del Premio Cervantes, Borges habla de su afecto por España*].

«Me siento muy feliz, atónito ante el premio y al mismo tiempo muy agradecido. (...) De lo que se trata es de una general equivocación de ustedes; una generosa equivocación de mucha gente, desde luego. A mí no me satisface lo que he escrito, pero trato de juzgarlo menos importante que lo que escribiré. Ahora bien, ya que recibí este premio, trataré de ser digno de él. (...) De algún modo, pienso que siempre estoy en España. De hecho, siempre estuve en España pues tengo, digamos, unos cuatrocientos años de América, pero detrás de todo eso está España, y ahora lo está de un modo más enfático. (...) Posiblemente fueran los ingleses quienes me descubrieron en

Europa, y los franceses también, sin duda. Pero eso son meras circunstancias. Ahora vivo esta situación tan importante: el hecho de ser reconocido por ustedes, casi inventado, o mejor dicho, soñado por todos ustedes».

[*El locutor le pregunta si pasar a la historia de la literatura justifica una vida*].

«Espero que sí, aunque no sé si la historia de la literatura es importante. A mi modo de ver, lo primordial es la literatura y no las clasificaciones o la cronología de las obras. Lo relevante es cada obra, y quizá más cada página, cada línea. Por todo ello, me sentiré muy feliz si de cuanto he escrito me ha sido dado dejar alguna fábula a la memoria de los hombres, algún verso que sea parte del lenguaje castellano».

Fecha de emisión: No figura (Probablemente sea 1981, coincidiendo con la publicación de su *Antología poética*). *Programa:* No figura. *Entrevistador:* No figura. *Lugar:* Madrid.

[*Es interrogado acerca de sus últimas actividades*].

«María Kodama y yo estamos escribiendo un estudio sobre el historiador islandés Snorri Sturluson, y también una versión de la *Edda Menor*, obra de ese mismo escritor[4]. Asimismo, nos dedicamos al aprendizaje de otra vieja lengua escandinava, el islandés, después de haber estudiado juntos anglosajón e inglés antiguo. Sin duda, resulta curioso que toda la mitología germánica se perdiera o fuese borrada por el cristianismo en Alemania, Inglaterra y los Países Bajos, salvándose tan sólo en el Polo, en Islandia, la última Thule, donde aún conservan todos estos mitos. Por ejemplo, ése que luego alcanzó fama: el Crepúsculo de los Dioses. Podría decirse que los islandeses salvaron la vieja mitología. Fuera de allí quedan ciertos vestigios, como cuando decimos en inglés *Wednesday* y *Thursday*, dos palabras con las cuales queremos nombrar el día de Odín y el día de Thor. Creo, sin embargo, que se trata tan sólo de fósiles».

[*Borges interpela a la entrevistadora*].

«Usted es española, ¿no? Eso quiere decir que usted es celta, y además de ello es fenicia, romana, vándala, goda, árabe sin duda, y sin duda judía también. De modo que ser de un país es ser de muchos países. (...) Razas puras, felizmente, no hay. Quizá quede alguna raza pura en el centro de África. De hecho, ni siquiera sabemos si los esquimales son puros, y desde luego, los vascos no pueden serlo tampoco. (...) Yo tengo sangre andaluza,

[4] *Finalmente, apareció publicada su traducción del primer libro de la* Edda Menor, *la llamada* Gylfaginning (La alucinación de Gylfi, *Alianza Editorial, 1984).*

sangre castellana, judeoportuguesa, inglesa, normanda, un poco de sangre escandinava y alguna sangre belga. Eso es lo que yo sé, pero probablemente haya mucho más. Y es que, en definitiva, todo viene a confirmar la inexistencia de razas puras».

[*Con la siguiente pregunta, el diálogo vuelve a tocar la mitología*].

«Creo que el mito es algo esencial. Como soñó Paul Valéry, el mito más antiguo es la cosmogonía. Desde luego, es importante señalar que la humanidad comienza pensando por medio de mitos. El razonamiento llega tardíamente en lo que se refiere a Occidente. He leído una historia de la filosofía en la India, escrita por Paul Deussen[5], y tengo la impresión de que todo ha sido pensado en la India, salvo que de distinto modo que el nuestro. Al hilo de esa lectura, parece difícil que algún sistema filosófico no haya sido madurado en la India. Observe que Buda corresponde al siglo V antes de Jesucristo. Curiosamente, es contemporáneo de Pitágoras, Sócrates y Heráclito, y también de los pensadores chinos taoístas, Chuang Tzu y Lao Tzu. Ignoro qué sucedió en esa fecha; por qué tantos hombres se pusieron a pensar y, desde luego, a soñar».

«El caso de Platón es muy singular. No sé si usted recuerda el diálogo de Sócrates en el cual Platón reflexiona cuando aquél ya sabe que va a tomar la cicuta. En esa circunstancia, les habla a sus compañeros sobre la inmortalidad del alma, un tema que le interesa a él, ya que va a morir dentro de unas horas. Pues bien, lo peculiar en ese diálogo es que Platón emplea a la vez razonamientos y mitos, pues en aquella época podían usarse ambas formas. Ahora tendemos a ser pensadores y elaboramos razonamientos, a la manera de Aristóteles, o si no, planteamos mitos, es decir, fábulas. Todavía Platón podía proyectar a un tiempo el mito y la razón. Eso es algo que ya se ha perdido».

Fecha de emisión: 27 de agosto de 1983. *Programa:* «El ojo crítico». *Entrevistador:* Paz Ramos. *Lugar:* Sitges.

[*El escritor describe sus inicios como poeta*].

«Yo llegué tardíamente al ultraísmo. Por esa época, creíamos que el elemento esencial de la poesía era la metáfora. Ahora veo que es un error, pero

[5] *Borges conoció los tres volúmenes que Deussen dedicó a la India en su historia de la filosofía* (Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berucksichtung der Religionen, *1894-1919*). *Además de traducir y comentar los* Upanishad, *Paul Deussen analizó la metafísica hindú en* Das System des Vedanta *(1883).*

lo creíamos en aquel momento. Una prueba de nuestro desacierto se descubre en la literatura japonesa, la cual es admirable y prescinde de metáforas. En la poesía japonesa se contrastan las cosas; nunca se comparan. Por ejemplo, recuerde aquel famoso *haiku*: «Sobre la campana de bronce se ha posado una mariposa». Ahí no se hacen comparaciones. El autor sólo contrasta la pesada y perdurable campana con esta leve mariposa. (...) En 1905 Leopoldo Lugones dijo: «La metáfora es un elemento esencial del verso moderno». Pero no sé si pueden inventarse ya nuevas metáforas. Considero que las metáforas valederas son las de siempre, aquellas que corresponden a afinidades reales. Citaré como ejemplos el tiempo y el río –«Nuestras vidas son los ríos que van a dar a la mar»–, las estrellas y los ojos, las mujeres y las flores, los sueños y la vida, la muerte y el dormir. Todas ellas son meramente asombrosas».

«Actualmente no pertenezco a ningún grupo literario, y tampoco a ningún partido político. Soy un hombre viejo, a veces solo. Algunas jóvenes, como María Kodama, perdonan mi vejez y me acompañan. Me gusta mucho viajar. Posiblemente, si hubiera aprendido el sistema Braille, podría leer y escribir, y no tendría por qué viajar. Me quedaría en mi casa, leyendo y escribiendo. En cambio, ahora paso horas de soledad, pero sigo planeando algo. Siempre vivo en función del próximo poema, del próximo cuento, y algunos llegan a escribirse y otros no, algunos se publican y otros no los juzgo dignos de la letra de molde».

[*Paz Ramos le menciona su desinterés por la novela*].

«Para escribir novelas, convendría ser un lector de novelas, y este no es mi caso. La novela siempre exige un esfuerzo. Quizá no he atendido ese género por timidez. ¿Cómo voy a meterme en un libro tan lleno de gente? Me siento como en una reunión».

Fecha de emisión: 27 de octubre de 1984. *Programa:* «Perfil del ruedo». *Entrevistador:* Salvador Gómez Valdés. *Lugar:* Madrid.

[*En el curso de la conversación, se plantean sus preferencias poéticas*].

«No transcurre un día de mi vida sin que piense en Virgilio. Para mí es el *poeta*. Ocasionalmente, vacilo entre Virgilio y Verlaine, pero al fin me inclino por el primero».

[*Gómez Valdés divierte a Borges al sugerir que Robert Graves prefiere a Ennio*].

«Eso es una broma, yo creo. A Graves le gusta ser herético y a mí no. Cuando era joven, me agradaba estar en desacuerdo, pero ahora ya no es así. Dijo Chesterton que había pasado la vida comprobando que los otros tenían razón, y a mí me ocurre lo mismo».

[*El diálogo deriva entonces hacia el mundo del escritor inglés*].

«Todo lo que hizo Chesterton fue fascinante. Era, sin duda, un hombre de genio. Es raro que nadie recuerde sus extraordinarias metáforas. De las muchas que ideó, me viene a la memoria aquella que habla de la noche como «un monstruo hecho de ojos». Y fuerza es que recuerde el poema *La balada del caballo blanco*, donde incluye otras igualmente admirables. Por ejemplo, cuando dice «Marble like solid moonlight». El mármol como luz de luna maciza. O también «Gold like a frozen fire». Oro como fuego congelado. Vea que son metáforas imposibles, pero espléndidas. Es linda la expresión «frozen fire», la cual tiene en inglés la aliteración en la «f». Además, como ideas o conceptos, estas dos metáforas causan asombro en cualquier idioma».

«Chesterton era profesionalmente católico. Un rasgo éste que no comparto, pues a mí me cuesta creer en la fe católica. (...) En contra de lo que sucede con la fe del Buda, el catolicismo exige demasiada mitología. Los católicos deben creer en un Dios que es tres, y en castigos y recompensas infinitas que no condicen con la brevedad de la vida humana. ¿Quién va a merecer un premio o un castigo infinitos? Desde luego, nadie hay tan importante. Ni siquiera los máximos tiranos merecen un castigo eterno. En cambio, uno puede ser budista, y creer que el mundo está regido por una ley ética, pero sin la necesidad de aceptar esa variedad de mitos».

«En Japón se niega la historicidad del Buda. (...) No obstante, se entiende que eso no importa. En verdad, es muy raro ese rasgo del budismo. Incluso he leído que en ciertos monasterios hay imágenes del Buda talladas en madera, y que mientras los monjes están enseñando su fe, sentados frente a la chimenea, arrojan esas figuras al fuego. De igual manera, he sabido que los textos sagrados se emplean para usos inmundos. Al proceder de ese modo, se profanan deliberadamente las imágenes y los textos canónicos para indicar que lo importante es el espíritu».

[*El periodista introduce dos nuevos temas: la relectura y el juicio crítico*].

«A veces resulta peligroso volver a leer ciertos escritos, porque la memoria ha ido mejorándolos. Eso me ha sucedido muchas veces con citas. He citado un pasaje y luego he cometido la imprudencia de buscar el texto, y entonces compruebo que mi memoria lo ha pulido. (...) Luego he leído muchas biografías, pero eso significa, de algún modo, deshacer la obra literaria, porque ésta empieza siendo una serie de experiencias humanas y luego se convierte en una obra de arte, y finalmente la crítica se encarga de destejer todo eso. A este propósito, hay una frase muy bella de Keats, que habla de «destejer el arcoiris». Es una linda metáfora para definir ese proceder. En definitiva, la crítica se dedica a explicar a cada escritor sus cir-

cunstancias, lo cual es falso. Las circunstancias son las mismas para todos, y sin embargo no todos escribimos *La Eneida*».

Fecha de emisión: 7 de junio de 1985. *Programa:* No figura (Se trata de la grabación de una charla sobre sus experiencias durante los años veinte). *Entrevistador:* No figura. *Lugar:* Madrid.

[*Comenta lo más señalado de su juventud en Madrid*].

«Me sentía miembro de esa tertulia de Cansinos Asséns y pensé que ir a otras tertulias era, de algún modo, una traición. Acaso no es inútil señalar que la poesía era entonces una pasión, como lo fue la teología durante la Edad Media y, como ahora, desgraciadamente, lo es la política. Claro que yo soy esencialmente apolítico. Me definiría como anarquista, pues profeso la doctrina de Spencer: «el individuo contra el Estado». Si bien no estoy afiliado a ningún partido político, he tratado de ser un hombre ético –y sin duda también he sido un canalla muchas veces, como todo el mundo–. Pero volvamos a lo que antes decía: en aquel tiempo la poesía era una pasión. Nos hallábamos en 1920. La Revolución Rusa había ocurrido tres años antes, tan sólo habían transcurrido dos desde el final de la que fue máxima guerra de la historia, y aún era reciente el malhadado Tratado de Versalles, que engendró a Hitler y a los males que vinieron con él. Pero a pesar de todo ello, recuerdo haberme reunido con mis amigos en Sevilla y en Madrid, para hablar de poesía. El hecho es que en la tertulia de Cansinos Asséns no se hablaba de otra cosa».

«En aquel momento yo era, como casi todos, comunista, salvo que la palabra tenía un sentido del todo distinto al que tiene ahora. Al decir que éramos comunistas, nosotros pensábamos realizar aquel antiguo ideario de los estoicos. En un país donde la gente se definía por su ciudad –Tales de Mileto, Zenón de Elea, etc.–, los estoicos quisieron ser cosmopolitas y se consideraban ciudadanos del mundo. De igual forma, sin dejar de ser un buen argentino, he tratado de ser un buen ciudadano del mundo. Diría que mi patria es este planeta, y si llegamos a la Luna, también lo sería. (...) Con el nacionalismo, el globo terráqueo está parcelado en países, cada uno con sus memorias y sus lealtades, sus reivindicaciones y sus pequeños odios. Pero en fin, ya dejaremos todo eso atrás. Alejándose de este modelo, quizá los imperios han sido un buen camino para que la Tierra llegue a ser la Tierra».

Fecha de emisión: 9 de julio de 1985. *Programa:* No figura. *Entrevistador:* Elvira Huelves. *Lugar:* Madrid.

[*Borges habla sobre el tiempo y sus pormenores*].

«Puedo concebir un universo sin espacio. Por ejemplo, uno hecho de conciencias, de almas, de música y de palabras. Un universo donde podría prescindir del espacio, donde no habría desplazamientos porque no habría espacio por el cual desplazarse. En cambio, me resulta imposible concebir un universo sin tiempo y eterno, porque pienso en el tiempo como lo sucesivo, y lo que somos nos es dado sucesivamente. Por ejemplo, mientras yo repito unos versos, (...) no estoy en el espacio. Digo esos versos en el tiempo y en él los oye usted. (...) La mayoría de la gente tiende a pensar que lo único real es el espacio. En contra de ello, juzgo que lo único real es el tiempo, salvo en una situación de éxtasis, lo cual sucede raras veces. A mí tan sólo me ha ocurrido en dos ocasiones».

[*A continuación, formula alguna de sus experiencias estéticas*].

«Stevenson dijo que la poesía –la literatura en su conjunto– es un juego al que hay que jugar con la seriedad de un niño. Es un pensamiento lindo. Como es natural, Stevenson no se refería a los juegos de palabras, pues éstos son algo horrible y nada tienen que ver con las emociones. Tan sólo se trata de casualidades del idioma. Por cierto, ahora que lo pienso, en los primeros versos de la *Divina Comedia* hay algún juego de palabras. «Ah quanto a dir qual era è cosa dura / questa selva selvaggia e aspra e forte / che nel pensier rinnova la paura!». Es posible que «selva selvaggia» sea un juego de palabras, y sin embargo queda bien. En fin, era Dante. Quizá él intervino».

Manuel Alvar y la geografía lingüística hispánica

Francisco Moreno Fernández

«La única justificación de *empezar* es escribir el verbo *terminar*,
y cada uno de mis proyectos está con el corolario de sus logros».

Manuel Alvar

Los dedos de una mano bastarían para contar los investigadores con legitimidad para firmar estas palabras. Y, si los referentes de esos «logros» son tan numerosos y significativos como los que se van a comentar, para mí tengo que necesitaría un solo dedo, el dedo índice, para señalar a Manuel Alvar. De su figura y de su obra de geografía lingüística tratarán estas páginas, sin que por ello haya de ensombrecerse el brillo de sus logros en otros ámbitos de investigación, lingüístico-filológicos, históricos o literarios.

El 13 de agosto de 2001 fallecía en la ciudad de Madrid Manuel Alvar. Apenas unos días antes había visto la luz el primer volumen de *El español en Venezuela*; en imprenta dejó entregados los materiales de *El español en Paraguay*; en las carpetas de trabajos concluidos hay materiales sobre México, Chile, Argentina y Uruguay. Podría parecer que esta cascada de obras de geografía lingüística es consecuencia de la actividad febril de los últimos años de la vida de Alvar; y así es, pero sólo en parte, porque realmente es consecuencia de la actividad febril de toda una vida de estudio e investigación de campo, de una vida científica que comenzó en los años cuarenta con publicaciones como «Palabras y cosas en la Aézcoa» (1947), «El habla de Oroz-Betelu» (1947) o *El habla del Campo de Jaca* (1948).

Uno de los grandes méritos de Manuel Alvar fue llevar la geografía lingüística hispánica desde el siglo XIX hasta el siglo XXI. Esta afirmación sin duda se entenderá mejor si reconstruimos el panorama de la especialidad en los años veinte del siglo pasado. El primer atlas lingüístico realizado en España fue el de Cataluña (*Atlas Lingüístic de Catalunya – ALC* -, 1923-1929; VI-VII, 1962-1963), dirigido, elaborado y redactado por Antoni Griera. El *ALC* fue continuador de la metodología en boga desde finales del siglo XIX, la del *Atlas Linguistique de la France* (1902), dirigido por Jules Gilliéron, padre de la geografía lingüística. En el *ALC* se partió del mismo concepto de atlas que propuso Gilliéron y se utilizó el mismo sistema de ordenación de la información lingüística; hasta se manejó práctica-

mente el mismo cuestionario preparado por Edmont para el *Atlas Linguistique de la Corse* (1914-1915) que, a su vez, se había elaborado a partir del de Francia.

Desafortunadamente, el *ALC* no se llegó a publicar completo en una misma época: las tareas se vieron interrumpidas por la guerra civil, cuando se habían redactado sólo cuatro volúmenes (786 mapas). Después de la guerra se reanudaron los trabajos, hasta que, concluidas las encuestas, apareció en 1962 un nuevo volumen, dándose la circunstancia, criticada ampliamente, de que un mismo atlas lingüístico venía a incluir materiales de dos sincronías distintas y de que en los años sesenta se presentaba una obra organizada según unas directrices decimonónicas, las de Gilliéron. A pesar de todos los posibles reparos, es innegable que el *ALC* fue un trabajo pionero en España, de enorme mérito e interés.

También como pionero y vinculado a la geografía lingüística de Gilliéron hay que considerar el *Atlas Lingüístico de la Península Ibérica, ALPI* (1962), ideado por Menéndez Pidal y dirigido por un alumno suyo, Tomás Navarro Tomás. En 1925 se empezó a preparar el cuestionario, en el que colaboró Amado Alonso. Las encuestas del *ALPI* comenzaron en 1931, con un equipo, preparado por Navarro, del que formaron parte A.M. Espinosa (hijo), L. Rodríguez-Castellano, F. de B. Moll, M. Sanchís Guarner, A. Otero, A.N. de Gusmão y L.F.L. Cintra). En 1936 los trabajos se vieron interrumpidos por la guerra civil –otra vez la guerra– y los materiales salieron de España. Las encuestas se reanudaron en 1947 y se dieron por concluidas en 1954, aunque del *ALPI* sólo se ha llegado a publicar un volumen, el primero, dedicado a fonética. La pobreza del cuestionario general y la escasa densidad de la red de puntos (un punto cada 1.100 Km2 y cada 68.000 habitantes) también convierten este atlas, sin menoscabo de otros valores, en el blanco de críticas metodológicas que lo sitúan entre unas formas de investigar más propias del siglo XIX que del XX.

Este era el panorama de la geografía lingüística española en que Manuel Alvar comenzó a forjarse como investigador. Sin embargo, Alvar se dio cuenta, ya desde los años cincuenta, de que los derroteros de la geografía lingüística tenían un norte diferente del que se había seguido en la España de la posguerra. Y se acercó a las fuentes. En 1951 publicó un trabajo revelador de lo que sería la personalidad científica de su autor: *Historia y metodología lingüísticas. A propósito del Atlas de Rumanía*. En él demostraba un detallado conocimiento de la evolución de la geografía lingüística europea desde Gilliéron. Alvar ya había asimilado los avances que supuso el *Atlas Italo-Suizo –AIS–* de Jud y Jaberg (1928-1940): la sociología lingüística, el método de palabras y cosas, las esferas nocionales. Alvar tradujo a

Karl Jaberg y en 1959 leyó en Bucarest una importante comunicación sobre «Les nouveaux atlas linguistiques de la Romania». Allí quedó de manifiesto su familiaridad con otro proyecto decisivo para la geografía lingüística del viejo continente: el *Nouvel atlas linguistique de la France par régions*, promovido por Albert Dauzat.

En este bullir de nuevas corrientes, métodos e informaciones se fue fraguando y elaborando el primer atlas lingüístico de Manuel Alvar, el primero y –para muchos– el mejor de su larga serie: el *Atlas Lingüístico y Etnográfico de Andalucía –ALEA–* (1961-1973), hecho en colaboración con Antonio Llorente –tan admirado como llorado– y Gregorio Salvador. Estamos ante el primer atlas lingüístico del español publicado en España, dado que el *ALPI*, aunque pergeñado mucho antes, no vio la luz hasta un año más tarde. Antes también, en 1948 y en Río Piedras (Puerto Rico), Navarro Tomás había publicado su obra *El español en Puerto Rico*, pero sus pautas metodológicas seguían siendo gilliéronianas.

El *ALEA* es un prodigio de información y de riqueza. Se trata de uno de los atlas europeos con una mayor densidad de puntos (1 por cada 379 km2); se trabajó en 230 puntos de encuesta, con un cuestionario definitivo de 2.145 preguntas; introdujo notas que detallaban o ampliaban el contenido de las preguntas, así como láminas, dibujos y mapas etnográficos. En la realización del *ALEA* se tuvieron muy en cuenta todas las innovaciones del *AIS* y se utilizó como referencia el gran proyecto de atlas por regiones de Francia, aunque en España no se contara, en aquella época, con equipos coordinados de trabajo. Tal vez por eso mismo Manuel Alvar se lanzó a la elaboración de los atlas lingüísticos de otras regiones de España, para dar después el salto a América.

Tras el *ALEA* llegó el *Atlas Lingüístico y Etnográfico de las Islas Canarias –ALEICan–* (1975-1978), el *Atlas Lingüístico y Etnográfico de Aragón, Navarra y Rioja –ALEANR–*(1979-1983), el *Léxico de los marineros peninsulares* (1986-1989) y el *Atlas Lingüístico y Etnográfico de Cantabria –ALEC–* (1995). El *ALEICan* es un atlas adaptado a la temática de la vida de las islas sobre la base del cuestionario del *ALEA*: Canarias como prolongación lingüística de la norma sevillana. El *ALEANR*, elaborado en colaboración Antonio Llorente y Tomás Buesa, ofrece como tarjeta de presentación, además de los datos de un interesantísimo territorio, la calidad y longitud de su cuestionario: se trata del cuestionario más completo y detallado que se ha preparado en la geografía lingüística española, junto al de Santander. Este último, bautizado como *Atlas Lingüístico y Etnográfico de Cantabria*, se ha convertido en un modelo para los atlas lingüísticos de pequeño dominio. Por su parte, el *Léxico de los marineros peninsulares*,

surgido en el seno de las encuestas del *Atlas Lingüístico del Mediterráneo*, tiene la peculiaridad de adentrarse en un mundo tan complejo como el de la ictionimia plurilingüe.

Pero la labor geolingüística de Alvar en España no podía «acabar» en la serie de atlas regionales. Alvar sabía mejor que nadie que España no había cubierto adecuadamente una etapa que otros países europeos recorrieron décadas atrás: la elaboración de un gran atlas del territorio español. Por eso en 1974 se publicó el instrumento que habría de servir para dar una salida parcial a tamaña necesidad: el cuestionario del *Atlas Lingüístico de España y Portugal, ALEP*. El proyecto finalmente no ha recibido la forma de atlas unitario con materiales procedentes de una sola sincronía y de absoluta homogeneidad metodológica; sin embargo está sirviendo para que se realicen y completen los atlas de varias regiones españolas de las que no se disponía información de primera mano, todos ellos preparados a partir del cuestionario del *ALEP*: el *Atlas Lingüístico de Castilla-León* (1998), el futuro *Atlas Lingüístico de Extremadura*. El cuestionario ha servido también para las encuestas del *Atlas Lingüístico Galego* (1991) y para la incorporación de materiales españoles al *Atlas Linguarum Europae –ALE–* (1983) y, más recientemente, el *Atlas Lingüístico de la Romania –ALiR–* (1996).

La obra española de Manuel Alvar es, como se desprende de las referencias citadas, amplia y fecunda. Pero la fecundidad se extremó al transplantarse a las feraces tierras americanas. En los años sesenta las visitas académicas a América se contaban por los trabajos que aparecían tras ellas: «Algunas cuestiones fonéticas del español hablado en Oaxaca (México)» (1965-1966), «Polimorfismo y otros aspectos fonéticos en el habla de Santo Tomás de Ajusco» (1966-1967). Alvar también fue colaborador del *Atlas Lingüístico y Etnográfico de Colombia* (1982-1983) cuyas encuestas definitivas se realizaron entre 1959 y 1978. En este atlas el maestro dejó su huella humana y científica y aportó toda su experiencia práctica, como se refleja, por ejemplo, en la adopción del sistema de numeración de puntos de encuesta que se había utilizado en los atlas regionales españoles.

Las experiencias en América se iban acumulando, a la vez que los saberes y el descubrimiento de las carencias: América, salvo valiosísimos proyectos, como los atlas de Colombia o Puerto Rico y el inacabado del Sur de Chile (1973), carecía de la geografía lingüística que merecía; el *Atlas Lingüístico de México* (1991) es mucho más reciente. El viejo sueño de Navarro Tomás, de elaboración de un atlas lingüístico de Hispanoamérica –de Iberoamérica propuso él–, se había convertido en perentorio. Así surgió el «Proyecto de un atlas lingüístico de Hispanoamérica» (1984), publi-

cado en *Cuadernos Hispanoamericanos*. Ese mismo año apareció el cuestionario del *Atlas Lingüístico de Hispanoamérica*, que firmaron Alvar y Antonio Quilis. Al alimón o por separado, los dos investigadores han ido realizando las encuestas del gran atlas; unas veces solos, otras con la colaboración de más investigadores. Los frutos de tan magna obra no tardaron en darse en forma de monografías, informes o estudios parciales, pero sólo recientemente han comenzado a aparecer los volúmenes en los que se presentan los materiales recogidos en docenas de encuestas.

La serie, que será larga, se ha iniciado con el volumen sobre *El español en el Sur de los Estados Unidos* (2000). La edición ha corrido a cargo de la Universidad de Alcalá y el tomo recoge también los trabajos más significativos de Alvar y sus colaboradores sobre el territorio en cuestión, así como transcripciones de entrevistas y conversaciones grabadas *in situ*. Ese está siendo el modelo de los volúmenes que van apareciendo: *El español en la República Dominicana* (2000), *El español en Venezuela* (2001). Como decíamos al principio, Paraguay está en la imprenta y los materiales de México, Uruguay, Argentina y Chile están ya listos: Antonio Alvar se encargará de que la edición se haga de forma pronta y fiel al proyecto de su padre. El Caribe también está preparado, con el trabajo meticuloso de María Vaquero. Antonio Quilis continúa el estudio de otros territorios: Ecuador, Bolivia. La geografía lingüística hispanoamericana ha empezado con buen pie el siglo XXI y en ello ha sido decisiva la contribución de Manuel Alvar. En cuanto a su influencia académica y personal sobre decenas de investigadores, de España y de América, es mejor remitir a las voces de cada uno de ellos, voces que lloran unánimes la pérdida del maestro.

La historia de la geografía lingüística hispánica se vertebra en la obra científica de Manuel Alvar. Él mismo explicaba el desarrollo de la especialidad en varias etapas. La primera de ellas fue iniciada por Gilliéron al sentar sus bases científicas y utilizar los atlas para profundizar en la biología del lenguaje: con esta etapa están relacionados los atlas de la Península Ibérica (*ALPI*) y de Cataluña (*ALC*), entre otros. La segunda etapa tiene como obra más destacada el *Atlas Italo-Suizo*. El atlas peninsular que más se aproxima a las características de este gran atlas es el inédito *Atlas Lingüístico de España y Portugal*, coordinado y en gran parte elaborado por Alvar.

La tercera etapa surgió a partir del *Nouvel Atlas linguistique de la France par régions*, en cuya concepción fueron decisivas las propuestas hecha por Jaberg. Los atlas proyectados en esta línea suelen ser de alcance regional y buscan conocer grandes territorios mediante la elaboración de pequeños atlas yuxtapuestos: son de pequeño dominio, pero permiten profundizar mejor tanto en la lengua como en la cultura del territorio explorado.

Una parte importante de la labor geolingüística de Alvar pertenece a esta etapa –*ALEA, ALEANR, ALEICan*– y dentro de ella se perfila un tipo de atlas específico: el de mínimo dominio, cuyo exponente más claro es el atlas de Cantabria.

El propio Alvar habló de una cuarta etapa de la geografía lingüística, caracterizada por la elaboración de macroatlas, generalmente internacionales y, a menudo, plurilingües. La geolingüística española, con Alvar a la cabeza, ha colaborado y colabora en varios trabajos de este tipo (*ALIR, ALE*) y protagoniza directamente la empresa del *Atlas Lingüístico de Hispanoamérica*. Claro está que, si se quiere obtener información sobre los fundamentos de la geografía lingüística en Europa y en América, se deben consultar los manuales de uno de los más importantes teóricos de la materia (Alvar, de nuevo): *Estructuralismo, geografía lingüística y dialectología actual* (1973); *Estudios de geografía lingüística* (1991).

Por mucho que se escriba de Manuel Alvar y de su obra, acotada si es preciso, siempre se tiene la sensación de que se quedan muchas notas y comentarios importantes por decir. Hoy por hoy, la trascendencia del trabajo de Manuel Alvar tiene unos límites que no alcanzamos a vislumbrar. Tan sólo con lo que será su obra póstuma podría justificarse la vida académica de cualquier buen lingüista. Con esa obra, Alvar habrá conjugado el verbo terminar en todo su paradigma, desde el pretérito perfecto al futuro de subjuntivo.

Carta de Chile
Chilenos a la mesa

Manuel Corrada

La comida en Chile bascula entre discrepancias casi insignificantes. Mientras que los turistas vibran ante los colores de los mariscos, crustáceos y pescados, los oriundos se inclinan a la carne; la mesa cotidiana carece de exotismo, al mismo tiempo que los restaurantes japoneses, indios, peruanos y mexicanos invaden las ciudades; el plato proverbial chileno, la parrilla, se come para almorzar en las clases sociales modestas, pero los grupos de ingresos elevados prefieren la noche. Sin embargo, aunque no constituya un tópico en la tradición cultural chilena, las cosas de la gastronomía han venido subiendo en estima casera y reconocimiento social durante los últimos veinte años.

En efecto, la ampliación del espectro culinario llegó junto con la bonanza económica que caracterizó a los últimos dos tercios de los años ochenta. Más y distintas personas viajaron por las capitales del mundo desarrollado pudiendo observar que el repertorio de los menús era mucho más largo del que habían conocido hasta entonces, y que una cultura del comer formaba parte del capital de modales y saberes sociales imprescindibles para el éxito de los negocios, la solvencia del turismo, o para sentirse un ciudadano del planeta occidental contemporáneo. Asimismo, el abanico de los bienes de consumo asequibles al común de los habitantes mostraba que si había diversidad de camisas, vaqueros, tenis y güiskis, nada impedía hallar un arco iris semejante en las ollas y cacerolas; que si la ensalada de lechuga hasta ese minuto se aliñaba con aceite vegetal y jugo de limón bien podría animarse con un poco de aceite de oliva y vinagre, del mismo modo que las ropas de marcas con acento italiano estaban desplazando el reinado de las modistas y los sastres.

Tradicionalmente, en las casas chilenas se comía bastante mal. Unos cuantos guisos de cuchara, hervidos de verduras y carnes que se remontan a las comidas indígenas que se encuentran en toda América, o bistec acompañado de arroz blanco, o pollo asado, y las infaltables ensaladas de apio, lechuga, la de tomate con cebolla, que se denomina chilena, sin descuidar la presencia del aguacate servido como entrante acompañado de fiambres de distinto pelaje, de jamón de York o de cualquiera de sus sucedáneos. En los comedores de altos vuelos, en cambio, vibraban los ecos de la cocina

francesa decimonónica, las reverberaciones de Escoffier, adaptadas a las posibilidades locales y a la falta de oficio propia de un servicio doméstico salido de la pobreza rural.

Los residuos de afrancesamiento culinario resultaban visibles en el empleo vulgar de preparaciones como *bavaroises*, salsas holandesas, *mousses* de todo género, aspics y *ragouts*, *soufflés* y *fricasés*, o pescados cubiertos con mantequilla frita. Los restaurantes basaban su prestigio y fama en la suntuosidad para presentar variaciones de esas recetas. Así nacen platos legendarios, como los erizos al cajón, erizos de mar cocidos en nata y servidos dentro de un cuenco de pan frito; o la plata reina, un invento de *La Bahía*, un restaurante calcado de las grandes *brasseries* parisinas de la primera mitad del siglo XX, medio aguacate, palta, relleno de gambas y cubierto con mayonesa. En pescados, compite la sobriedad del lenguado frito en mantequilla con gotas de limón, mantequilla negra, con la corvina margarita, un pez pariente de la lubina tapado de una salsa bechamel con trozos de langostinos.

Actualmente, esta índole de comida resulta un motivo de nostalgia aristocratizante cuyos últimos estertores se oyen en conversaciones y recuerdos, y algunos de cuyos platos aún pueden apreciarse en el restaurante *Carrousel* de Santiago. Pero no pasa de constituir un susurro digno de museo de cera cuando las mesas se han plagado de sushis, cebiches, variaciones sobre la *nouvelle cuisine*, carnes a la parrilla con soplos bonaerenses, jamones, pimientos y pilpiles, en fin, del descubrimiento turístico de la cartografía gastronómica y de un estilo de vida más mundano, también con más soltura y sin lugar a dudas refrescante de las costumbres.

Ir a cenar a un restaurante, juntarse con los amigos alrededor de una mesa, ha entrado en las prácticas cotidianas de los chilenos igual que ver televisión por satélite o zambullirse en Internet. Y como en todo, hay de todo y para todos. Para bolsillos estrechos, la comida china, evidentemente en versión adecuada al país, permite pronunciar en común que se han salido de comidas por ahí, y transforma las verduras y carnes comunes y corrientes en misteriosos oleajes orientales cuyos condimentos saben a rapsodias enigmáticas. Tal punto de popularidad han alcanzado chapsuis, carnes arrebozadas y preparaciones agridulces que incluso se hallan en las gasolineras para una comida rápida de paso.

La comida japonesa, en cambio, es apreciada por grupos jóvenes que la asocian a ciertos lugares neoyorquinos. Liviana, no engorda; ligera, en sashimis, tempuras y sushis se resume la forma de vivir de los profesionales jóvenes, poco convencionales, exitosos, liberados de las ataduras de la moralidad, mejor dicho, de las moralinas edificantes. Animados, con un

público vestido en clave Armani, cierran temprano por la noche, lo que constituye una desventaja para los aficionados a las largas sobremesas. Éstos prefieren refugiarse por ejemplo en un bar santiaguino, *Liguria*, que rescata el tono de los antiguos clubes chilenos de los años treinta y cuarenta, francos, rebeldes y políticos. Hoy, cuando las ideologías han decaído y el liberalismo pone la nota imperante, son lugares que permiten escapar hacia los confines de la imaginación, soñando con poetas, escritores, con vidas heroicas y reporteros de prensa batallando en busca de noticias rojas. Se trata, claro es, de refugios del tiempo cuya clientela está formada principalmente por novelistas, cronistas, empleados de agencias de publicidad, gestores culturales y artistas, en resumen, de la versión edulcorada y posmoderna de la contracultura sesentera.

Pero los grandes titanes de las empresas o los tiburones de la política jamás cruzarían las puertas de restaurantes chinos, japoneses, ni de bares con muros impregnados de olor a vino. Estos grupos sociales saltan del vive a tu aire y de la alegría que identifican con los restaurantes españoles, a la sólida sobriedad de los de comida internacional. La merluza a la plancha, los callos, las judías con almejas o los pescaditos fritos animan mesas bulliciosas, mientras que la paella se ha puesto tan de moda como la pizza y equivale a una especie de desparpajo mediterráneo. Pero cuando llega la hora de las verdades, en ese segundo los aromas del azafrán o los estragos del ajo desaparecen y dejan lugar a una mantelería sin estampados chillones, a unas copas y cubiertos muy lisos, a una comida sin mayores contrapuntos del sabor.

En Santiago no hay demasiados restaurantes de este estilo, tampoco abundante gente que pueda frecuentarlos. Caros, pues para precios locales una cena para dos cuesta sobre el equivalente de unas ocho mil pesetas. ¿Sofisticados? Con moderación. ¿Elegantes? Un poco. ¿Comida esmerada? Convendría decir correcta. En realidad, los lugares de estas características fundamentan su nivel en una discreta fineza. Tal vez, el restaurante *Europeo*, ubicado en una de las calles más prósperas y elegantes de Santiago, frente a la tienda *Hermès*, rasgo inequívoco del tono social del lugar, sirva para ilustrar. La carta carece de grandes hallazgos y trofeos culinarios. Salmón ahumado o jamón con melón, de entrantes. De principales, un solomillo, una trucha o ciervo al jugo. Los postres tampoco se van por el fuego. Variaciones de flanes, helados y frutas. El servicio hace esfuerzos para disimular su falta de habilidad, la decoración exagera hasta el límite la higiene. Pero todo esto importa poco, pues si una noche se hallan sentados el consejero delegado de un banco de inversión estadounidense y el dueño de un conglomerado de medios de comunicación, por algo será. Porque las fortunas en Chile detestan los aspavientos.



Antoni de Montserrat: *Miniatura mogol del siglo XVI*

La feria internacional de grabado ESTAMPA 2001

Eva Fernández del Campo

El IX Salón Internacional del Grabado y Ediciones de Arte Contemporáneo ESTAMPA, una de las citas más importantes del mundo en su género, se ha celebrado en el Recinto Ferial de la Casa de Campo de Madrid entre los días 7 y 11 de noviembre de 2001. Se trata del gran escaparate donde la obra gráfica que se edita fundamentalmente en España, aunque cada vez más en todo el mundo, se muestra al público y donde, un año más, suscita en nosotros preguntas que ya son excesivamente recurrentes sobre el sentido de las ferias de arte, sobre la obsoleta definición de la cultura visual en función de los géneros artísticos tradicionales y sobre las barreras y los límites de la propia gráfica; cuestión, ésta última, que sirvió de hilo conductor a Rafael Canogar, Alberto Corazón, Enrique Ortíz y Luis Gordillo en uno de los coloquios que tuvieron lugar con motivo de esta celebración, y que muchos artistas representados planteaban con sus obras multimedia o en soporte digital.

Quizá uno de los aspectos de la feria que más sorprenda en una primera ojeada es la falta de correspondencia entre lo que se anuncia y lo que se ofrece: ESTAMPA se publicita en los medios como el lugar donde uno puede adquirir una obra original a un precio asequible, pero al llegar se encuentra que, junto a la oferta de grabados originales, se exhiben (en abigarrado montón, como es propio de las ferias) cuadernos, cajitas, instalaciones, esculturas, obras multimedia y obras de arte digital que contribuyen, más si cabe, a acentuar esa sensación de saturación y de aturdimiento que va íntimamente ligada a un evento de estas características y que, no nos queda más remedio que hacernos a la idea, es inseparable de él y por tanto inevitable. Es muy difícil, al entrar en una feria de arte, no tener ganas de salir corriendo y no identificar la experiencia con la odiosa visita a unos grandes almacenes en plena campaña navideña. La habilidad de cada uno para sobrevivir y ser capaz de entrever algo es muy variable, y los hay que siguen el viejo truco de la gastronomía mexicana: la clave para poder disfrutar del picante no está en creer que las cosas dejan un día de picar, sino en aprender a disfrutar del picor: en «enchilarse». En una feria de arte uno puede optar por enchilarse, por hacer las veces de derviche y dejarse vapu-

lear y aturdir para, en medio de la confusión, ser capaz de vislumbrar esas obras a través de las que los artistas nos devuelven una imagen limpia, serena y a veces genial de nuestro mundo. Superado el primer vértigo, ESTAMPA ofrece muchas cosas de interés al público, y la primera de ellas es la propia reflexión sobre la importancia del grabado para comprender la problemática del arte actual, porque el grabado ha supuesto una auténtica revolución en el mundo del arte y está en el origen mismo de la cultura visual de masas y del proceso de disolución del objeto artístico y del aura mágica que lo rodeaba. El nacimiento del comercio trajo consigo, ya desde la Época Moderna, el germen de esta transformación que dio lugar a la multiplicación del número de imágenes y, por tanto, a la quiebra del antiguo valor que tenían como objetos casi mágicos, identificados durante milenios con la propia imagen del mundo. El desarrollo de los avances científicos que permitieron difundir y transmitir a mayor velocidad y más lejos las obras de arte (el grabado, la fotografía, el cinematógrafo y los medios de comunicación de masas) dieron nacimiento a uno de los conceptos claves para entender la nueva naturaleza de la cultura visual contemporánea: lo que Walter Benjamin llama en sus *Discursos Interrumpidos* la «reproductibilidad». El origen de esta revolución, que se manifiesta plenamente en la época contemporánea, hunde sus raíces en la difusión del grabado xilográfico en Europa a partir del siglo XV, pero cobra forma definitiva con el desarrollo del grabado en cobre y el aguafuerte, que permitirán la reproducción masiva de imágenes y que contribuirán de forma decisiva al desarrollo del periodismo ilustrado.

El afán científico y compilador de la Ilustración verá acelerarse el fenómeno de la reproducción de imágenes y jugará un papel decisivo en el triunfo de este género. Precisamente, la edición de ESTAMPA de este año nos ha permitido contemplar una muestra interesantísima de grabados del siglo XVIII procedentes del gabinete de estampas del Museo de América de Madrid. La muestra comprendía toda una serie de grabados realizados a partir de los dibujos hechos por los geógrafos, naturalistas y científicos que formaron parte de varias expediciones organizadas desde Europa, con especial protagonismo de la conocida como «expedición Malaspina», en la que el marino siciliano así llamado realizó un viaje de exploración al servicio de la corona española alrededor del planeta entre 1789 y 1794. La difusión del conocimiento científico que promueve el espíritu ilustrado irá acompañada de toda una serie de avances técnicos que lo harán posible (como las prensas de hierro, la prensa de vapor, o nuevas técnicas de grabado como la litografía); las estampas resultantes de estos nuevos métodos se podrán, además, difundir a gran velocidad por el mundo gracias a las nuevas comunicaciones.

Al permitir obtener muchas copias idénticas de la misma obra a un coste reducido, el grabado ha supuesto una alteración definitiva en el mundo del arte y, precisamente por acabar con el carácter de exclusividad de la obra, ha hecho que algunos lo descalifiquen e incluso lo tachen de mirada ajena a lo artístico. Para otros, sin embargo, esa reproductibilidad es precisamente el germen del arte moderno, un episodio fundamental en la historia del arte, que no sólo responde a un cambio en el gusto sino, sobre todo, a una realidad más profunda que es el nacimiento de la cultura visual de masas. ESTAMPA aúna en su espacio expositivo estos dos aspectos que son propios de nuestra cultura visual: representa, por un lado, la expresión de la mercantilización del arte y por otro lado, nos ofrece la excelencia de algunas obras que escapan al pulso de la demanda. Como certamen comercial que es, obliga a los galeristas a estar ahí, a medirse, a fijar precios, a exhibirse. Según el comisario de la feria, que el año pasado reunió alrededor de 2000 artistas y más de 10.000 obras originales, propició ventas por valor de 1275 millones de pesetas y atrajo a más de 300.000 visitantes. Gran cantidad de estos visitantes acudieron seducidos por la publicidad que los organizadores se encargan de difundir: la posibilidad de comprar un Picasso, un Calder o un Delaunay por un precio asequible porque, como asegura la propaganda del evento, ESTAMPA es «Arte Contemporáneo al alcance de todos»; ese afán de popularizar la obra de los artistas hace que en ocasiones se infravalore la capacidad del público y que se hagan cosas como llamar la atención sobre la exposición de una obra como el *Diario* de Herwig Zens anunciándola como «lo que puede ser el grabado más grande del mundo»; la magnífica obra de este profesor de la Escuela de Bellas Artes de Viena que hemos tenido ocasión de contemplar en ESTAMPA resulta sorprendente no por su tamaño (que, sin duda, es lo más obvio) sino por su complejidad técnica, por el sorprendente efecto de la unión de las planchas de cobre trabajadas al aguafuerte y aguatinta y porque representan el hilván de toda una vida, anotada día a día; una obra viva, que hoy cuenta con 400 tiras, pero que sigue creciendo y evolucionando junto a su autor. Tampoco hace falta pensar en el tamaño o el precio para poder disfrutar dándose un paseo por algunas de las galerías, que, dedicadas desde hace años al grabado, ofrecen siempre una muestra cuidadosamente seleccionada de este arte: La Caja Negra, con obra de Miquel Barceló y con la mágica sencillez de los cobres de Joan Hernández Pijoan, Brita Prinz, con la obra de Jesús Nuñez (un maestro y uno de los artistas españoles que más dominan las distintas técnicas del grabado), Hispánica de Bibliofilia, que ofrece un año más grabados de Clavé, o Estiarte con obra de Broto y Sicilia.

También ESTAMPA nos ha ofrecido dos interesantes exposiciones de artistas españoles: una retrospectiva de Rafael Canogar, que permitió con-

templar obras que abarcan desde su periodo como miembro del Grupo El Paso (unas litografías que representan trazos caligráficos en negro, muy líricas y gestuales), pasando por litografías de tema social tomadas de sus series *La Violencia* y *The Earth*, editadas en Los Ángeles en 1969, que plasman el drama de la dictadura franquista, hasta las obras abstractas de los años setenta y noventa. Otra exposición monográfica muestra una selección de las últimas ediciones del escultor Amadeo Gabino, con estampas de las que Manuel Vicent habla como de «Celestes Armaduras», formas de aluminio que navegan por el vacío, fantasías metálicas ingrávidas, como trajes de cosmonautas, que nos ayudan a evadirnos de la vorágine de la feria para realizar un reconfortante e íntimo viaje espacial.

Con el CDROM de los artistas argentinos en la mano, el mundo se vuelve a desmoronar y la apretujada realidad de la feria vuelve a mostrarse, esta vez reflejada en la finísima capa de aleación metálica que convierte el disco de plástico en un espejo. El pequeño disco de falso metal, solamente decorado por una pequeña cruz blanca, se llama Sala Muerta, ¿o es la obra que tiene dentro la que recibe ese nombre? De nuevo la modernidad se presenta a incomodar con su lenguaje paradójico. Uno se va a casa con la obra de varios autores en el bolsillo, pero sin haber podido verla; tiene que salir de la feria para poder examinar lo que se ofrece en ella; tiene que bañarse en multitudes para contemplar; tiene que preguntarse dónde empieza o hasta dónde llega lo que uno ha venido a ver; tiene que vacilar, aturdirse, apabullarse, jurar que el año que viene no volverá para luego volver cada año, como cuando uno jura que no volverá a enchilarse. Y es que el espíritu de la feria consiste precisamente en seguir preguntándose año tras año en qué consiste esto en realidad.

Entrevista con Geoffrey Parker

«Soy un mecánico de la historia»

Carlos Alfieri

Recientemente, la Editorial Taurus ha publicado en castellano el libro *El éxito nunca es definitivo. Imperialismo, guerra y fe en la Europa Moderna*, en el que a través de diez apasionantes estudios históricos –cuatro de ellos centrados en Felipe II y el imperio español– se analiza la precariedad de resonantes triunfos políticos, militares, económicos o religiosos de los siglos XVI y XVII europeos que fueron seguidos, con frecuencia, de aplastantes fracasos.

Su autor, Geoffrey Parker, es un brillante historiador británico –nacido en Nottingham en 1943 y radicado desde 1986 en Estados Unidos–, titular de la cátedra Andreas Dorpalen en la Universidad Estatal de Ohio; anteriormente fue profesor en las universidades de Yale, Illinois, British Columbia y Saint Andrews. Es autor o coordinador de veintiocho libros, la mayor parte traducidos a varios idiomas, entre ellos *La revolución militar* (1990), *El ejército de Flandes y el camino español* (1991), *La gran estrategia de Felipe II* (1998), y *Felipe II* (2001). Actualmente está escribiendo un extenso trabajo sobre la crisis mundial del siglo XVII. Con ocasión del viaje que realizó a España para presentar su última obra brindó a *Cuadernos Hispanoamericanos* la siguiente entrevista.

–«El éxito nunca es definitivo». ¿Significa esa sentencia impregnada de escepticismo –debida, por cierto, a Winston Churchill– que en la historia puede haber vueltas atrás perdurables?

–Lo que enseña la Historia, sencillamente, es que nunca ha habido un imperio que durase para siempre. Puede pervivir dos siglos, que es bastante más que nuestra vida, pero nunca para siempre.

–¿Y el fracaso tampoco es definitivo?

–El fracaso sí puede ser definitivo; el éxito no. Hay ciertos conceptos de Estado que murieron para siempre. Se puede vencer una, dos, tres veces, pero no todas las veces. En cambio, se puede fracasar para siempre. El polí-

tico británico Enoch Powell decía: «Toda vida política termina en fracaso». Lo notable es que, en la mayoría de los casos, la caída fue precedida por triunfos asombrosos.

–¿Qué le atrajo de la figura de Felipe II, a la cual ha dedicado buena parte de su labor de historiador?

–En 1964, cuando yo era estudiante en la Universidad de Cambridge, asistí a las clases de John H. Elliott, uno de los más eminentes historiadores británicos, que entonces era joven y casi desconocido. Recuerdo que en una oportunidad, señalando un mapa de Europa que colgaba sobre la pared, nos dijo a los doscientos alumnos presentes en el aula: «Uno de los grandes misterios relativos al poder de los Habsburgo es cómo España consiguió enviar tanta riqueza y tantos soldados a la guerra en los Países Bajos. No podían ir por mar, debido a la amenaza de la flota inglesa y de la holandesa, de modo que Felipe II creó una ruta terrestre alternativa desde Milán a Bruselas, que los contemporáneos llamaron "el Camino de los Españoles"». Eso me pareció a mí, y quizá a ninguno más de los otros asistentes, extremadamente interesante. Cuando acabó esa clase seguí a Elliott a su despacho para pedirle bibliografía sobre el tema. Me enseñó un libro de Lucien Febvre de 600 páginas, y en francés. Quería comprobar si yo estaba interesado en serio. Y lo estaba. Cuando lo leí, volví a su despacho para preguntarle si él estaba dispuesto a dirigir mi tesis sobre «el Camino de los Españoles». Desde entonces, nunca pude salir de la sombra de Felipe II, de quien no hay que olvidar que llegó a gobernar sobre el primer imperio global de la historia, unos dominios «donde nunca se ponía el sol», como admitían incluso sus enemigos. Fui atrapado por él como un pez por un pescador.

–Católico fanático, intolerante, cruel y oscurantista, según la opinión de muchos; príncipe renacentista para otros. ¿Cómo caracteriza usted a Felipe II?

–¡Hubo tantos cambios en la literatura sobre el monarca a lo largo del tiempo! En 1948, Américo Castro escribió un artículo titulado «¿Por qué los españoles no quieren a Felipe II?» En 1998, al cumplirse 400 años de la muerte del rey, aparecieron más o menos 25.000 páginas sobre su figura, la mayoría de ellas escritas por españoles, en las que se registraban grandes cambios de muchas de las concepciones anteriores. Creo que uno de los aportes decisivos que los explican ha sido el descubrimiento del archivo de los condes de Altamira, que contiene entre 10.000 y 12.000 documentos escritos de puño y letra por Felipe II, y que revelan facetas

poco conocidas o desconocidas de la personalidad del monarca –que, si seguimos la terminología de Freud, podríamos definir como un tanto anal–, y lo muestran como un hombre muy simpático. También están las cartas que escribió a sus hijas, las infantas Isabel y Catalina, que corresponden a un buen padre, pero aquellos documentos de gobierno dan cuenta de un rey muy humano, de vez en cuando desolado, deprimido, desesperado, pero nunca cruel, nunca oscurantista. No se trata de un diario sino de cartas escritas a su secretario privado en la cámara de al lado de su dormitorio. Felipe II dejó todo por escrito y abordó todos los temas, desde los sufrimientos que le ocasionaban sus hemorroides hasta los problemas políticos de Flandes o la tos que lo aquejaba –«en abriendo los papeles me viene la tos» expresaba, fastidiado–. Sin embargo, a pesar de esa posible alergia, fue quizá el hombre de Estado que dejó tras de sí la mayor estela de papel, lo que constituye una gran fortuna para nosotros, los historiadores, que gracias a eso sabemos hoy de él más que de ningún otro personaje de su tiempo. Por algo ha sido la figura histórica de quien más se escribió, salvo Hitler y Napoleón, tal vez.

–En definitiva, ¿qué retrato trazaría hoy de él?

–A mi juicio no era, como dijo Gregorio Marañón, un débil con poder, sino un hombre con ideas fijas con poder. Esencialmente, tenía un punto de vista mesiánico y logró con sus fuerzas casi todo lo que quiso, pero al final tuvo ambiciones desmesuradas y creyó contar con Dios para tender un puente entre ellas y sus medios para concretarlas. Me parece que su idea de un imperialismo mesiánico es el punto más importante de este nuevo retrato que hoy podemos trazar de él. Tenía tanta confianza en que Dios lo había señalado que nunca desarrolló, por ejemplo, una estrategia de respeto a los adversarios, porque el haberlo hecho habría indicado una falta de confianza en los designios divinos.

–¿Hay algún imperialismo que no haya sido mesiánico?

–Ciertamente, en el siglo XVI había muchos imperialismos mesiánicos. Isabel I de Inglaterra –y lo mismo podemos decir de Enrique IV de Francia– también estaba convencida de que Dios estaba de su parte. Una famosa medalla conmemorativa de la victoria inglesa de 1588 sobre la llamada Armada Invencible española, acuñada en realidad en la entonces aliada Holanda, rezaba: «Dios sopló y se disiparon», aludiendo al factor decisivo de haber contado la flota británica con un intenso viento a favor. Pero había una diferencia: la enorme confianza en Dios que tenía la corona inglesa no

le impedía planificar minuciosamente una estrategia bélica adecuada. En cambio, Felipe II no creía demasiado en esta necesidad de ayudar a Dios con sentido práctico.

–Entre el aluvión de libros sobre Felipe II que aparecieron en torno a 1998, al cumplirse el cuarto centenario de su muerte, ¿cuáles destacaría?

–Como he dicho antes, el hallazgo de la colección de documentos de Altamira proporcionó una nueva perspectiva a los estudios recientes. Me gusta enormemente una tesis doctoral de Ignacio Fernández Terricabras, parcialmente publicada, acerca de la política religiosa de Felipe II, concretamente, cómo ejercitó su patronato real en relación con el clero secular. Porque si a él no le gustaba un clérigo lo desterraba o lo encarcelaba, él mismo, no por mediación de la Inquisición o de la jerarquía eclesial. No hay que olvidar que sus dominios eran vastísimos –la Península Ibérica, Sicilia, Nápoles, el Nuevo Mundo– y que centenares de obispos eran designados directamente por él. Por cierto, también Franco –e incluso Juan Carlos en su primer año de reinado– propuso sus candidatos para los obispados españoles, nominación que el Papa, en la práctica, se veía obligado a aceptar. Otro aporte historiográfico interesante, que se dio a conocer, sobre todo, en el ciclo de conferencias organizado por la Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Aniversarios de Felipe II y Carlos V, fueron los nuevos estudios sobre su política con respecto a América. Desde luego, así como la historia de América Latina no se puede entender sin conocer la historia de España, tampoco la de ésta se puede comprender sin la de aquélla.

Existen valiosos estudios sobre la política religiosa de Felipe II, pero lo que nos sigue faltando, no obstante, es una biografía religiosa, aspecto que merece una consideración especial tratándose de un monarca profundamente mesiánico, que en una oportunidad aseveró al Papa: «Antes que sufrir la menor quiebra del mundo en lo de la religión, y del servicio de Dios, perderé todos mis Estados y cien vidas que tuviesse». No le bastaba identificar con certeza el designio divino que guiaba sus actos, para lo que solía pedir el asesoramiento de clérigos y teólogos, sino que solicitaba además para su cumplimiento la asistencia sobrenatural de los santos. Para asegurarse su apoyo tenía en El Escorial no menos de 7.422 reliquias, incluso 12 cadáveres completos, 144 cabezas enteras y 306 extremidades íntegras de numerosos santos. Es normal que para un católico una reliquia sea objeto de devoción; unas cuantas pueden reflejar una piedad ejemplar; ¡pero 7.422 reliquias sugieren una obsesión desenfrenada! Cuando, en 1587, se transportó desde los Países Bajos a Toledo, su ciudad natal, el cadáver de Santa Leocadia, el rey en persona observaba cómo el cardenal Quiroga,

arzobispo del lugar, separaba los huesos uno por uno y los colocaba en el altar. «Cardenal, yo querría una reliquia» manifestó Felipe, a lo que aquél le respondió: «Todo es de Vuestra Magestad: tome lo que fuera servido». Y el monarca escogió uno de los fémures de la santa para El Escorial. Durante su enfermedad terminal, la única manera de sacar momentáneamente del coma al moribundo real era decir en voz alta: «¡No toquéis en las reliquias», fingiendo la existencia de un perturbador. Entonces, confusamente alarmado, el rey abría los ojos.

–Uno de los capítulos más interesantes de «El éxito nunca es definitivo», *el segundo, establece comparaciones entre la «Armada Invencible» española de 1588, vencida por los ingleses, y la Armada holandesa de 1688, que triunfó frente a éstos. ¿Podría señalar, muy esquemáticamente, las causas de la célebre derrota española ante la Armada británica?*

–A menudo, la atención se ha fijado sobre unas cartas del duque de Medina Sidonia, comandante de la flota de Felipe II, en las que decía que el día de la batalla decisiva, 8 de agosto de 1588, «nosotros no hemos tenido pelotas» (se refería a los proyectiles esféricos de los cañones). Y eso no es verdad. Mi colega Colin Martin, que ha explorado bajo el mar los restos de cinco navíos españoles hundidos en esa batalla, encontró una enorme cantidad de balas. Por otra parte, en la flota había muchos bajeles alquilados que cuando regresaron a España tuvieron que devolver la munición y la pólvora que se les había entregado al partir hacia la guerra. Recuerdo, por ejemplo, el caso del «San Francisco», que salió con 3.000 balas y regresó con 2.950. Entonces, ¿qué pasó? ¿Por qué los españoles no pudieron disparar su munición, de la que disponían en exceso? Creo que la flota española esperaba abordar y tenía en principio su artillería cargada para un solo disparo, y carecía de un sistema para recargar en plena batalla, que en cambio poseían los ingleses. Esto fue confirmado también por unos documentos que encontré en el archivo de Simancas, que no sólo consignaban las cantidades globales de balas sino lo gastado día por día. Se cuenta allí, por ejemplo, que la «Santa Bárbara», una nave mediana, disparó 35 balas cada día, y tenía 35 cañones; es decir, una bala diaria por cañón. Al contrario, los documentos similares ingleses indican que cada uno de sus navíos disparó unos 500 proyectiles por día. El fracaso español fue debido, básicamente, a la inferioridad tecnológica de su artillería. Felipe II no había previsto una estrategia adecuada, y las consecuencias las pagó la «Armada Invencible».

–En cambio, el persistente viento del Este –el famoso «viento protestante»– que favoreció en 1688 el rápido desplazamiento de la Armada holan-

desa e inmovilizó a la inglesa, suscita un interesante enigma histórico: ¿Puede un factor fortuito inclinar la balanza en un conflicto por encima de factores estructurales?

–Estoy convencido de ello. La suerte juega un papel importantísimo en los acontecimientos históricos. Elijamos un ejemplo del siglo XX: cuando el 10 de mayo de 1940 los alemanes desencadenaron la invasión de Francia, al margen de su eficacia militar contaron con una enorme buena fortuna, como factores meteorológicos y determinados fallos de los servicios de inteligencia franceses.

–¿A qué atribuye que el desembarco triunfal de la Armada holandesa de Guillermo de Orange en Inglaterra, en 1688, sea un episodio no suficientemente recordado por los ingleses y que se evite llamarlo invasión?

–Al orgullo. Los pueblos, como los individuos, prefieren a menudo no recordar el pasado tal cual fue sino como mejor conviene y halaga la percepción que tienen de sí mismos. Tampoco se llamó en España sublevación al movimiento de Franco contra la República sino «cruzada de liberación». Los vencedores imponen su nomenclatura: es un modo de controlar la historia a través de las palabras. La invasión holandesa a Inglaterra en 1688 fue bautizada como «liberación» y Guillermo de Orange como «Guillermo el Libertador», como si se tratase de un Simón Bolívar. Sin embargo, las tropas holandesas ocuparon durante 18 meses Londres y prohibieron a los regimientos ingleses acercarse a la capital.

–Usted señala que en la unificación de España y Portugal bajo el reinado de Felipe II, que marcó el punto más alto del poderío imperial español, ya estaban las grietas que prefiguraban su resquebrajamiento. ¿La enormidad de todo imperio indica su imposibilidad?

–Un imperio mundial no puede existir sin enemigos. La unión de España y Portugal en 1580, dos superpotencias de la época, alteró el equilibrio político en Europa. (Otra famosa medalla conmemorativa, acuñada probablemente en 1583, mostraba en una de sus caras a Felipe II y en su reverso un globo terráqueo coronado por un caballo con esta leyenda de soberbia sin par: «El mundo no es suficiente»). Por lo tanto, más que necesario era obligatorio para los enemigos del emperador español actuar contra él. Con innegable lucidez escribía el duque de Sessa, embajador español en Roma, en un memorando dirigido a don Balthasar de Zúñiga, embajador español en Bruselas, poco después de la muerte de Felipe: «Verdaderamente, señor,

me parece que poco a poco nos vamos haziendo terreno adonde todo el mundo quiere tirar sus flechas, i Vuestra Señoría sabe que ningún imperio, por grande que aya sido, a podido sustentar largo tiempo muchas guerras juntas en diferentes partes.» Consideremos el ejemplo de la conquista de las Islas Filipinas, organizada desde México. Como es sabido, Miguel López de Legazpi, súbdito de la capital mexicana, salió de Acapulco con su flota y coronó con éxito la conquista del archipiélago asiático. ¿Pero quién pagó por la defensa de ese territorio? México. Los virreyes debían enviar más tesoros a Manila que a Madrid. La superextensión de un imperio torna indefendible su dominio. Filipinas no era defendible ni desde España ni desde México.

–Trasladándonos al mundo actual, ¿es aplicable este criterio a la hegemonía de Estados Unidos, irrefutable desde la caída de la Unión Soviética, aunque la naturaleza de su poder es distinta de la de los imperios de la era moderna?

–Vamos a ver. Es demasiado pronto, en términos históricos, para sacar conclusiones. Ahora bien, ¿quién hubiera pensado, por ejemplo, que Estados Unidos ganaría la Guerra del Golfo de 1990-1991 casi sin pérdidas humanas? Fue una proyección de su poder verdaderamente sin precedentes.

–¿Cree en el valor de la historia oral, de las historias de vidas anónimas, de la microhistoria?

–Absolutamente, sí. Por ejemplo, el libro del historiador italiano Carlo Ginzburg *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI* es enormemente interesante. Narra el caso del molinero friulano Domenico Scandella, apodado Menocchio, que murió en la hoguera por orden del Santo Oficio a finales del siglo XVI. El título remite a la respuesta que dio cuando los inquisidores le preguntaron: «Bueno, Menocchio, ¿cómo piensas que ha sido creado el mundo si no aceptas la explicación de la Biblia?» A lo que respondió: «Es como un queso. En el queso no hay nada, pero si se lo deja al aire unas semanas aparecen los gusanos. Yo creo que la creación del mundo sucedió de manera parecida.» Esta teoría era poco aconsejable para exponerla a los señores inquisidores. La primera vez el Santo Oficio perdonó a Menocchio, con la condición de que no dijera más esas cosas, pero el molinero no pudo callar y eso le costó la vida en un segundo proceso. La historia de este hombre que recupera Ginzburg es muy valiosa como testimonio de la cultura popular en ese tiempo y en

esa zona de Italia. Pero claro, la pregunta para la historiografía es: ¿Era típico Menocchio? ¿Cuántos Menocchio existían en el siglo XVI? Las respuestas a estos interrogantes medirían el grado de representatividad del molinero. No obstante, aun cuando hubiese existido un solo Menocchio, se trata de una historia muy interesante.

–¿Han existido guerras de religión puras, que no contuviesen otros motivos operantes extrarreligiosos?

–Creo que no. Siempre existieron intereses políticos que calentaron las contiendas o las refrescaron. La religión es un elemento, a veces incluso el principal, pero nunca, a mi juicio, el único.

–¿Tiene una filosofía de la Historia?

–Yo soy más bien un mecánico de la Historia. Prefiero estudiar el cómo de los acontecimientos antes que el porqué. Y me parece muy importante tener en cuenta las medidas, las posibilidades y las limitaciones de las fuentes propias de cada época, en mi caso, sobre todo las del siglo XVI. Hay unas cosas que se pueden decir y otras que no. También es necesario, creo, dar un punto de vista del pasado sobre las preocupaciones del presente.

BIBLIOTECA



OBRAS DE YRIARTE
OBRAS DE YRIARTE
OBRAS DE YRIARTE
OBRAS DE YRIARTE
OBRAS DE YRIARTE
OBRAS DE YRIARTE
BECKFORD'S ITALY & VATHEK
EL VICTORIAL
CRONICA DE DON ALVARO DE LUNA
POEMAS EPICOS
ROMANCERO GITANO
CANCIONERO DE LA ROSA
CANCIONERO DE LA ROSA
LA LEYENDA DE ORO
LA LEYENDA DE ORO
TOMO 2
TOMO 3
Cancionero de baena
LIBROS DE CABALLERIAS

El autonomismo cubano*

Las características del modelo de relaciones establecido entre España y Cuba durante el último cuarto del siglo XIX han sido objeto de un amplio debate en los últimos años a partir de la reciente celebración del primer centenario del final de la soberanía española en Cuba y Puerto Rico debido al desenlace de la guerra hispano-norteamericana. El libro de Marta Bizcarrondo y Antonio Elorza se enmarca en este interesante y actual debate historiográfico.

La obra estudia la trayectoria del movimiento autonomista cubano desde el final de la guerra de los diez años hasta la guerra hispano-norteamericana. El libro está dividido en nueve capítulos y un epílogo. El primer capítulo analiza a grandes rasgos la política colonial española hacia Cuba durante los dos primeros tercios del XIX, incidiendo de manera muy sucinta en los diferentes proyectos de carácter autonomista que tuvieron lugar durante este periodo. Los autores estudian especialmente las consecuencias de la fractura provocada entre 1834 y 1837 por la no extensión a las colonias antillanas de las instituciones liberales que se estaban desarrollando en la Península. El desarrollo de una incipiente conciencia nacional cubana y el estallido de la guerra de los diez años constituirían la principal consecuencia de este proceso.

Los problemas de identidad del autonomismo cubano durante esta etapa son abordados por los dos historiadores españoles en el siguiente capítulo, donde se analiza el complejo proceso de constitución del Partido Liberal Cubano tras la Paz del Zanjón y la difícil adaptación de la nueva agrupación política al contexto político de la Restauración, sobre todo tras la caída del efímero gabinete reformista de Martínez Campos en diciembre de 1879. La definición ideológica del partido tras la adopción por el mismo de un programa autonomista en 1881, las divisiones internas del autonomismo cubano, la conversión de la nueva formación en un grupo de presión en el parlamento metropolitano y su lucha por la representación política de la isla frente a la Unión Constitucional, formación que representaba los intereses de los principales grupos de presión coloniales, son estudiados en los siguientes capítulos. El análisis que ambos historiadores hacen de estos temas aporta una nueva perspectiva a este proceso, si bien sorprende la

* Cuba / España. El dilema autonomista, 1878-1898, *Marta Bizcarrondo y Antonio Elorza, Madrid, Editorial Colibrí, 2001, 365.*

inexistencia de referencias comparativas al nacimiento y articulación del movimiento autonomista puertorriqueño, pese a que éste estuvo íntimamente ligado desde el primer momento a las iniciativas de los autonomistas cubanos en Madrid.

Los autores abordan asimismo el análisis de las controversias internas del Partido Liberal Autonomista. En este sentido, el libro estudia la pugna entre radicales y «posibilistas» y cómo éstos últimos acabaron finalmente imponiendo sus tesis y protagonizando un lento proceso de acercamiento de los parlamentarios autonomistas a diversas formaciones políticas metropolitanas. Éste sería para ambos especialistas uno de los factores que explicarían el relativo fracaso del autonomismo cubano en Madrid, pues Elorza y Bizcarrondo, a diferencia de otros especialistas, no consideran relevante la progresiva aceptación del programa autonomista por diversos sectores del republicanismo y del propio Partido Liberal Fusionista.

Desde esta óptica, ambos historiadores señalan como el fracaso de la alternativa reformista representada por el Proyecto Maura impidió que el autonomismo pudiera canalizar el descontento de amplios sectores de la sociedad cubana y constituirse en una vía consensuada hacia el autogobierno de la isla con anterioridad al estallido de un nuevo y definitivo movimiento independentista en 1895.

No obstante, Elorza y Bizcarrondo consideran que ello no sería obstáculo para que el autonomismo cubano dispusiera de una nueva oportunidad a raíz de la tardía concesión a la isla de un gobierno autónomo en noviembre de 1897. Los autores niegan la extendida tesis, sostenida entre otros por Louis A. Pérez, que señala que la intervención norteamericana sólo precipitó la salida de España de un conflicto que ya tenía perdido y defienden que la relativa pacificación de las provincias occidentales y centrales de Cuba, que concentraban a la mayor parte de la población y la riqueza de la isla, abría la posibilidad a las nuevas instituciones autonómicas de consolidarse y provocar de este modo el final pactado del conflicto. Eliminar esta posibilidad sería, para los autores, la causa, en última instancia, de la entrada de los Estados Unidos en el conflicto.

El libro se cierra con dos interesantes apéndices. En el primero, se estudia la trayectoria del líder autonomista José María Gálvez y, en especial, su proximidad al independentismo durante la guerra de los diez años, como exponente de la ambigüedad ideológica de muchos de los autonomistas cubanos, reflejada asimismo por su trayectoria posterior durante el gobierno de Estrada Palma. El segundo apéndice está dedicado al gobierno autónomo de 1898 y a las posibilidades que, para ambos historiadores, tuvo éste de constituir una alternativa

real a la independencia, en contra de lo que la mayoría de la historiografía ha venido sosteniendo hasta la fecha.

Finalmente, *Cuba/España. El dilema autonomista* presenta además un archivo de fotografías de próceres del autonomismo bastante completo, así como un útil y bien realizado índice onomástico que facilita su consulta.

Agustín Sanchez Andrés

Antropología brasileña*

La presencia en Brasil de investigadores extranjeros, principalmente estadounidenses y franceses, ha sido clave, tanto para la formación de algunos de los principales centros de enseñanza del país cuanto para el diseño y profundización de líneas de investigación específicas; en algún caso su influencia ha sido estratégica hasta para la conformación del propio objeto. En fin, Brasil de manera directa e indirecta ha sido beneficiada por estos aportes extranjeros, los ha hecho propios, los ha canibalizado hasta convertirlos en cultura nacional. El caso de Roger Bastide, que llegó a Brasil en 1938 para reemplazar a Lévi-Strauss en la Misión Francesa con la que se fundó la Universidad de São Paulo, es, sin duda, uno de los más emblemáticos.

Ya debíamos a Fernanda Peixoto algunos trabajos vinculados a esta temática: uno sobre los visitantes franceses y americanos, otro sobre la manera en que Lévi-Strauss comenzó en Brasil a construir laboriosamente su carrera académica, sin contar una comparación entre el *Tristes tropiques* de éste y *L'Afrique fantôme* de Michel Leiris. Esta vez se trata de una obra de envergadura mucho mayor, su disertación de doctorado para la Universidad de São Paulo, un estudio de Roger Bastide y sus imbricadas relaciones con el complejo mundo intelectual brasileño, los múltiples diálogos en los que construyó sus escritos, conferencias y clases, y que revirtieron sobre la producción de sus interlocutores. Las líneas por las que se mueve su investigación son tres: el encuentro con el proyecto modernista encarnado en Mario de Andrade; el rescate de la africaneidad brasileña, donde Gilberto Freyre es su referente mayor; el estudio, dentro de un marco académico, de los

* Diálogos brasileiros. Uma análise da obra de Roger Bastide, *Fernanda Arêas Peixoto. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 2001, 223 pp.*

Encantaría brasileira. O livro dos mestres, Caboclos e Encantados *(Reginaldo Prandi, org.), Rio de Janeiro, Pallas, 2001, 362 pp.*

efectos de la modernización, centrado en las relaciones interraciales y el folclore, en el que el tuvo papel central Florestán Fernandes, primero alumno suyo y más tarde su sucesor en la cátedra de sociología. Este es el itinerario que nos hace recorrer la autora en su apretado libro, recreando la atmósfera cultural paulista y brasileña en general de la época, con sus paradojas, contradicciones, son toda su riqueza y entusiasmo.

A finales de los años '30, Mario de Andrade fue artífice de políticas de rescate cultural en vistas a una definición nacional que contrarrestase los gigantescos cambios demográficos, sociales y culturales correlativos a la inmigración masiva. La definición de la brasileñidad de Brasil era lo que aquí estaba en juego, cuestión que al recién llegado Bastide le resultaba fascinante e inevitable. El intelectual paulista, sin embargo, dejaba como en sombras un aporte, el proveniente de África que, por el contrario, sería el más atrayente para Bastide.

Esta vertiente africana sí está presente en la labor de Freyre; pero mientras que éste se vuelca sobre su absorción en una realidad nacional homogénea, aunque dual, y en la leyenda de la democracia racial, Bastide apunta al mantenimiento y recreación de África en tierras brasileñas: la resistencia cultural de los esclavos, la astucia de aceptar una máscara cristiana que oculta a las divinidades negras, la construcción de nuevos cuadros sociales que sustentan los valores religiosos africanos (la casa de candomblé como poblado africano). En fin, todo aquello que era o que se convirtió en ideología autolegitimante de los miembros del candomblé, lo que podía dar al culto una base romántica para garantizar su encanto, la base del éxito que en la actualidad ha logrado.

Fernandes, bajo influencias de la sociología funcionalista americana y el marxismo, tiene como cuestión central la integración de los negros en la vida social brasileña, es decir, en los procesos de secularización que llevan de una división en estamentos raciales a otra de clases sociales. Bastide y Fernandes colaboran en un proyecto de la UNESCO (encargado por Metraux) sobre relaciones raciales. La colaboración no impide la diferencia de perspectivas: «Florestán subraya el cambio y el papel tímido de la tradición en ese proceso; Bastide destaca la resistencia de la(s) tradicion(es) en medio de cambios profundos que sacudieron a la sociedad brasileña». Es que éste mantiene frente a la modernización, frente a determinados rasgos específicos de la modernización, una actitud en extremo crítica, lo que tal vez sea mucho más fácil de entender hoy en día que en los años '50. Estas reservas respecto a la modernidad no pueden,

sostiene Peixoto, ser vistas como conservadoras o reaccionarias. Por el contrario, la recuperación al menos simbólica de modos arcaicos de sociabilidad entraba en el programa que el socialista Mauss establecía como conclusión de su *Ensayo sobre el don*. El «malestar de la civilización» encuentra en la práctica antropológica un instrumento de superación al revelar antiguas formas de vida colectiva que el desarrollo del mercado ha avasallado.

A Peixoto por encima de todo le interesa el carácter original del pensamiento y labor de Bastide, su singularidad que no es, lo hemos visto, sinónimo de aislamiento, sino todo lo contrario. «(...) durante su estancia brasileña, Bastide forja un punto de vista teórico y metodológico particular, disonante con los patrones de su tiempo». Esa disonancia es múltiple y está incorporada en los diálogos citados –y otros más que en el libro de Peixoto se esbozan–, como múltiples son los planos epistémicos que así traspasa. Los itinerarios de Bastide son, no pueden dejar de ser, interdisciplinarios. Se trata de una interdisciplinariedad concreta específica, idiosincrásica, tropical. Bastide, el extranjero que terminaría descubriéndose africano en Brasil, el teórico del sincretismo, se convierte en elemento sincretizador, en puente entre corrientes intelectuales autónomas y hasta divergentes: la artístico-literaria del modernismo, la sociología ensayística «híbrida y anfibia» de Freyre, la sociología académica que tiene en Florestán Fernandes su figura originaria.

Ahora bien, lo que en este libro no se revela es que la contribución de Bastide radica mucho más en la interpretación que en el registro de nuevos datos; como etnógrafo su actividad fue más bien mediocre. Su estancia en la «ciudad santa» del candomblé, Salvador, no llegó a los nueve meses, distribuidos en siete años, aunque nada permita pensar que ese tiempo haya sido dedicado por completo al trabajo de campo. Hubo, además, ceremonias esenciales del culto que no presenció, como la *salida de santo,* la fiesta en la que desemboca la iniciación del neófito. Pero más que, el poco tiempo, o la falta de ciertos registros, lo que sesgó la visión de Bastide fueron dos hechos indisolubles.

Por un lado, el que fuese, por así decir, capturado por las autoridades de las casas de candomblé que lo colocaban más que como a un espectador, como a un espectáculo en los asientos para visitantes privilegiados –con una inmovilidad y una ceguera equivalentes a su propia visibilidad y a la riqueza de aquello que a él se le ocultaba–, y que le concedieron algún puesto honorífico dentro de la jerarquía religiosa. Por otro lado, el que diese

al candomblé el valor de «religión» en el dualismo que Durkheim oponía ésta a «magia», dejando de lado las obvias prácticas de resolución de las aflicciones y hasta de hechicería con que el candomblé atrae a clientes y fieles. No se trataba, además, de una simple religión, sino de un pensamiento místico y metafísico altamente refinado. «La filosofía del candomblé no es una filosofía bárbara, sino un pensamiento sutil que aún no ha sido descifrado». En fin, «el pensamiento africano es un pensamiento culto».

Palabra más, palabra menos, estamos en la misma sintonía que alguien muy estimado por Bastide, Marcel Griaule, a quien en los años 50-60 se le concedía la fama de haber descubierto una gran mitología negra en país dogon, un patrimonio secreto pleno de sabiduría proveniente de «la noche de los tiempos». Muy exótico, sí, pero al mismo tiempo, muy occidental: la supuesta similitud con Hesíodo o Platón es lo que termina de legitimar el discurso africano. En la actualidad, sin embargo, la figura de Griaule, de su obra, de su forma de trabajar, han sufrido embates que hasta hace poco el denso corporativismo de la etnografía francesa había logrado esquivar. *Dieu d'eau* y *Le renard pâle* parecen hoy poco más que la construcción a gusto de Griaule y sus gentes, con la asistencia de un pequeño puñado de informantes profesionalizados, de un gigantesco y monolítico cuerpo mítico desvinculado de prácticas y creencias de agentes y de gentes reales. Para colmo, en estos últimos tiempos se han revelado nuevos estigmas: la manera en la que Griaule se apoderaba de los trabajos de sus subordinados para atribuírselos a sí mismo, su colaboración con el régimen Vichy, sus maniobras anónimas para que éste prohibiera *L'Afrique fantôme* de su ex amigo Leiris, etc. En fin, que del descubridor de una filosofía africana original, y de esta propia filosofía, poco queda en pie hoy en día. Pero si cabe pensar en Griaule como un embaucador, sería injusto hacer lo propio con Bastide. Más bien se trata quizás de un embaucado de buena fe y gran generosidad, aunque se lamentase de tener en su punto de mira a los bahianos y no a los dogon, y que, en consecuencia, intentase transmutar los bahianos en dogon.

Es indudable que la influencia de Bastide ha sido esencial a la hora de legitimar el candomblé, por un lado, y, por otro, para establecer una determinada forma de concebirlo y de practicarlo, es decir, la de un puñado de *casas de santos* de Salvador que mantienen hasta hoy en día esa primacía otorgada por el estudioso francés. En otras palabras, Bastide, tras los pasos de Nina Rodrigues y de Edison Carneiro,

establece una ortodoxia que sería reforzada por otro investigador francés, Pierre Verger. De todas maneras, la legitimidad de los cultos afrobrasileños que empieza a darse sin cortapisa alguna con Bastide va mucho más allá de los límites que éste había entrevisto. Acabó de abrir una puerta que ya no podría ser cerrada. Así, un sacerdote como Joãozinho da Goméia a quien él descalificaba –siguiendo así a Carneiro y a Ruth Landes– como «clandestino» (es decir, como carente de una iniciación legítima), pocos años más tarde se convertiría en fuente de legitimidad, para muchos «hijos» suyos o para otra antropóloga francesa que en su casa obtuvo los materiales suficientes para alcanzar el grado de doctor en la Sorbonne (aunque abandonara más tarde la vida académica para convertirse en sacerdotisa del candomblé).

Peixoto no desconoce las críticas que han surgido contra los estudios sobre religiosidad popular de Bastide; las registra con rigor y ni siquiera trata de rebatirlas. Su única observación es el de la parcialidad de tales lecturas: «(...) para que las ideas del autor se evalúen mejor, es necesario incluir(*las*) en una serie más amplia. Claro está que los lectores críticos de Bastide (...) están interesados en la comprensión del fenómeno religioso y no en acompañar los meandros de su pensamiento; es en este sentido que recortan una parte de su vasta obra». Sin duda. Pero nada hace pensar que una opción –un recorte de objeto– sea más legítimo que otro (ni Peixoto, creo, lo supone).

De todas maneras, es clara mi preferencia por los críticos a los que la autora hace esa advertencia y podría agregar algunos elementos de cargo. Un pequeño texto de Bastide escrito en 1945 nos permite precisamente ver los mecanismos típicos con los que este autor otorgaba o negaba legitimidad, así como su forma de trabajar. Este texto, fragmento de un artículo mayor sobre la relación entre negros e indios, forma parte como complemento de un volumen editado por Reginaldo Prandi que reúne una serie de investigaciones coordinadas por él, todas volcadas a dar cuenta de elementos no africanos de los panteones de algunas religiones subalternas de Brasil, es decir, de los encantados que dan nombre al libro, espíritus y no dioses, como el objeto de culto del candomblé. Se trata de entidades místicas que fueron alguna vez vivos y que han muerto o que, sin morir, han modificado su condición, se han «encantado». Estos espíritus son muchos. Los más habituales y presentes en la mayoría de los cultos: los caboclos –espíritus de indios–, mestres o bahianos, exus –espíritus de poder y peligro equiparables a los demonios de la imaginería católica, cuando vivos

delincuentes de diverso pelaje–, las pombagiras –correlato femenino de los exus, espíritus de prostitutas–, vaqueros, marineros, viejos esclavos, etc. Otros, más raros y propios de cultos minoritarios: el rey Sebastián –aquel príncipe portugués del siglo XVI, desaparecido en batalla contra los moros, objeto en su patria de culto mesiánico hasta finales del XIX (Fernando Pessoa lo cantó en su *Messagem*)–, el rey Luis –sin número– de Francia, Matusalem, Salomón, Juana de Arco, además de anónimos gitanos, turcos, moros, italianos, etc. Los varios capítulos dan cuenta de estos seres espirituales, los ritos que le son dedicados, las acciones que de ellos se espera, las diversas relaciones con los humanos, etc. Sus autores son, además de Prandi, André de Souza, Armando Vallado, Carlos Croso, Gisela Villacorta, Luiz Rios, Luiz Asunção, Maria do Carmo Brandão, Mundicarmo Ferreti, Núbia Rodrigues, Patrícia de Souza, Raymundo Maués y Ronaldo Senna. El libro se completa con el trabajo de Bastide ya mencionado, otra reedición de un texto de Maria Villas Boas y una colaboración de un sacerdote de uno de estos cultos, Francelino de Shapanan.

De hecho, son trabajos sobre periferias, ya geográficas, ya ideológicas. Hasta las propias investigaciones son periféricas, en cuanto que sus objetos en buena medida no habían sido tema de discursos académicos, o sólo lo habían sido en muy escasa medida. Los trabajos son etnografías de cultos poco conocidos de regiones alejadas (el interior del Estado de Bahía, la isla de Marajó, la región amazónica) o de cultos originarios del norte y nordeste (candomblé de caboclo, tambor-de-mina) afincados recientemente en São Paulo, además de nuevos aportes sobre otro culto nordestino, el catimbó –llamado también culto de jurema o de los mestres–. Es justamente sobre esta manifestación religiosa que trata el trabajo de Bastide antes mencionado.

Su base empírica es casi inexistente; una sola sesión de jurema, descrita con gran encanto poético pero poco rigor etnográfico. La información volcada proviene más que nada de autores anteriores –Camara Cascudo, Gonçalves Fernandes– y la mayor parte del trabajo consiste en glosas a esos textos y unas pocas entrevistas a informantes. Como en otras ocasiones, lo central de su aporte es la interpretación, en la que lo que le interesa es marcar la oposición entre esta práctica y la de los cultos afro. El catimbó, nos dice, es una práctica mágica, no religiosa; se trata de la resolución del caso a caso de clientelas fragmentarias de la que hablaban los clásicos. Se trata, además, de un culto esencialmente agrario, a diferencia del urbano candomblé. La fragmentación mágica así le

resulta transparente: «Por el individualismo del trabajador agrícola, habituado a la soledad; por la dispersión en grupos domésticos autosuficientes». La reducción sociologizante es aquí más dura que la de un durkheimiano ortodoxo; además no sólo presupone un determinismo sociológico, sino otro, de psicología racial: «Dos psicologías colectivas enteramente diferentes se marcan en el candomblé y en el catimbó, la del africano y la del indio». Desagregación anómica de indios destribalizados *versus* resistencia cultural de africanos que han rehecho su solidaridad, perdida con la esclavitud; magia –y hechicería– frente a religión; pobreza imaginativa, carencia estética y nulidad mítica –el catimbó–; sensual imaginación, alegría de los sentidos y riqueza del intelecto –el candomblé–. ¿Quién podría dudar en la elección? El estigma del candomblé que Bastide ayudó a eliminar lo arroja ahora sobre el catimbó.

Una sola observación, de las muchas que podrían ser hechas. El problema no contemplado por Bastide, y que amenaza con invalidar sus hipótesis, es que catimbó y candomblé –al menos en Pernambuco, tal como lo registra el texto de Brandão y Rios publicado en el mismo volumen– con mucha frecuencia son cultos llevados a cabo por los mismos agentes; el hijo de santo del candomblé y el catimbozeiro son la misma persona que opera en una u otra línea según una serie de circunstancias, y que encuentra forma de equilibrarlas.

Cualquiera que sea el balance de este trabajo de Bastide, es innegable que nadie que trabaje en estas cuestiones puede ignorarlo –Peixoto en este sentido estaría acertada– y que es un buen complemento a las investigaciones actuales, al menos como agente provocador. El resto del libro, por otra parte, no tiene pretensiones interpretativas; su valor es en lo esencial etnográfico. Pienso que a partir de un material tan rico, y de los que vayan siendo producidos por las cada vez más abundantes nuevas investigaciones, se diseñan dos líneas posibles de interés. Una que va atrás de las formas de fusión, en cierta medida de homogeneización, de los distintos cultos de posesión brasileños, desde el punto de vista organizacional y ritual, y –quizás lo más determinante– de la universalización de entidades místicas en principio originales de un polo del espectro religioso. Creo que al respecto los espíritus claves son, por un lado, los caboclos –provenientes de formas íbero-indígenas– que han sido absorbidos por formas de raíz afro, y, por el otro, los exus –de origen afro– absorbidos por el conjunto de la religiosidad brasileña. En los estudios reunidos en este volumen podemos detectar estadios en los que esa incorporación de estos últimos aún no se ha producido, como

ocurre en la pajelança amazónica, y otros en los que, aunque presentes, aún no han llegado a un equilibrio con el resto del sistema ritual, como en el caso del jarê estudiado por Senna, en los que aún se producen situaciones anómalas respecto a la lógica ceremonial: «La introducción de los exus en los rituales del jarê no ha creado (...) un linaje propio para ellos. Generalmente son introducidos en el transcurso del ritual (...) dando la apariencia de una construcción intermediaria o una quiebra de la secuencia».

Otra línea lleva a pensar en el mapa general de esta religiosidad como en una matriz combinatoria del tipo de las que Lévi-Strauss ponía en juego a diversos efectos décadas atrás, un juego de alternativas que saturasen las posibilidades de inclusiones y exclusiones de entidades místicas y de rituales. Es de esperar, esa es mi hipótesis, que estableciésemos así el real objeto para el estudio de la religiosidad popular brasileña, un despliegue de formas que significase por encima de lo que significa cada una por separado o, tal vez mejor, que el significado sólo se instaurase en este plano general.

Fernando Giobellina Brumana

Los libros en Europa

Dictamen sobre Dios, *José Antonio Marina, Anagrama. Barcelona, 2001.*

El autor del presente libro, que como bien indica su título, trata de Dios, de religiones y creencias, se define como persona que no tiene un temperamento religioso. Dice que «ama la claridad y sospecha de lo numenoso». Dice también que «la proliferación de religiones le abruma, que las torturadas teologías le aburren y que las mezclas espiritistas, lo mismo que las espirituosas, le marean sin extasiarle». ¿Qué le ha movido a este vitalista y estimulante filósofo a llevar a cabo un dictamen sobre Dios? Le ha movilizado su deseo de investigar una de las más problemáticas creaciones humanas: la religión. Y lo ha hecho desde su propio campo de investigación: la inteligencia.

«Esta investigación –señala Marina al referirse a su trabajo– trata sobre la inteligencia poética, creadora, que inventa, en este caso, religiones y dioses». Y en sus páginas desciende a datos concretos: dos mil años antes de nuestra era, los babilónicos contabilizaron hasta dos mil dioses; el sintoísmo japonés admite 800.000 seres divinos y en la cultura hindú se veneran 330 millones de dioses. «Una fantástica renta divina per cápita», comenta el autor. Además esta proliferación no se para en la antigüedad, sigue a través de los siglos con diferentes reformas y recreaciones, ortodoxias y heterodoxias, hasta llegar a los tiempos más recientes en los que han aparecido cuarenta mil nuevos movimientos religiosos.

Existe una profunda razón para tanta fecundidad, que queda patente en el contenido del libro, y es que al ser las religiones algo que compromete a la conciencia individual, los individuos han sido muy celosos en defender sus propias creencias, lo que ha acabado dinamitando los dogmatismos colectivos, para acabar imponiendo los dogmatismos personales.

Marina, como ya hemos apuntado, observa las religiones como productos de la inteligencia creadora, obras de su invención, y compara la historia de las religiones con la historia de las formas artísticas, ya que una y otra delatan una aspiración sin fin. «El ser humano –afirma– no se ha contentado con construir un techo sobre su cabeza. Ha inventado artesonados, bóvedas, cúpulas, mil modos de hacer una casa, y mil modos de deshacerla».

En su *Dictamen sobre Dios*, el filósofo que en más de una ocasión se ha definido como un lingüista utilitario, llega a dos conclusiones

claras y prácticas: que las religiones deben someterse a un marco ético y que precisan de una buena poda iconoclasta. Entiende que la ética es la gran creación de la dignidad humana; el esfuerzo de la inteligencia por apartarse de la selva, por inventar modos de vida estimulantes, justos y alegres. En cuanto a la poda iconoclasta, supone que llegaremos a ver la aparición de unas «religiones de segunda generación», es decir, las mismas que hay ahora pero purificadas de adherencias.

Isabel de Armas

Antonio Machado. Prosas dispersas (1893-1936), *Edición de Jordi Doménech, Editorial Páginas de Espuma, Madrid, 2001, 890 pp.*

Toda crítica bibliográfica es un balance entre el debe de los desaciertos y el haber de los logros. En este caso, me confieso juez y parte, pues en diversas ocasiones me he acercado a la obra y biografía de los Machado literatos como zahorí de nuevos textos.

La recopilación de Jordi Doménech es importante, pues en sí misma constituye el conjunto de un área específica del quehacer del Antonio Machado escritor no separada de su actividad como poeta y librepensador.

En este sentido, la consideración independiente del bloque de artículos poco recordados –muy interesantes los satírico-costumbristas de *La Caricatura*, que son un modelo de prosa– cartas privadas, semblanzas, textos de carácter administrativo e, incluso simples notas, participan de esa naturaleza fronteriza entre lo biográfico y lo artístico, que es muy reveladora para todo el que desee explorar determinados sectores del alma del poeta. En otro sentido esta recopilación, también puede ser entendida como un eje maestro de actitudes, hechos y personas en torno al que giró una parte relevante de la vida cultural previa a la guerra civil.

El carácter aforístico, y por lo tanto fragmentario, de la última etapa de la creación machadiana, me refiero a obras tan complejas y atractivas como *Juan de Mairena* o *Los Complementarios*, avala la empresa de caza, captura y análisis de textos que pueden dar idea de lo que fue el taller literario de Antonio Machado.

La aportación de novedades de Jordi Doménech a su bibliografía es considerable. Afirma que, de los 265 escritos presentados, 72 nunca habían sido publicados en ediciones del autor. Las tres cuartas partes del total son epistolario.

Sobre el criterio de recogida hay que apuntar –y al mismo tiempo

lamentar– que el teatro de Antonio y Manuel sea excluido de las recopilaciones realizadas con intención exhaustiva, y que también queden sueltos algunos flecos, como los ocho cuadernos de notas que permanecen bajo custodia de la Institución Fernán González, de Burgos, que sistemáticamente rehúsa el permiso de publicación. Tampoco hemos vuelto a saber del resultado de las gestiones del exvicepresidente del gobierno español, don Alfonso Guerra, que hace años manifestó estar cerca de localizar el famoso maletín conteniendo ciertos apuntes que Antonio Machado perdió en su huida hacia su breve exilio en Coullioure.

Esperemos que quienes poseen textos desconocidos sean consecuentes con aquel bello y breve pensamiento donde nos advertía que la moneda del alma se pierde si no se da. El poeta la distribuyó con creces a todos sus lectores, y la verdad es que estas demoras, a mi entender injustificadas, y la expectación mantenida desde tanto tiempo atrás terminan por aburrir a cualquiera.

Aunque carezcamos de una edición comentada de los dramas machadianos, de la afición de Antonio por la escena deja constancia Rafael Alarcón Sierra en un epígrafe de su amplia introducción y, además de algunas composiciones de tema teatral, se publican incluso, una entrevista con Ángel Lázaro con motivo del estreno de *La Prima Fernanda*.

El aparato de notas presentado por el editor cumple con su cometido: aclaran y precisan. El trabajo realizado es enorme. Pero la abundancia de letra menuda en un tomo tan grueso no siempre facilita la lectura, aunque su contenido sea preciso e informativo. Tanto así, que este libro también ofrece una gran cantidad de referencias onomásticas que deberían ser consultadas con más facilidad. El índice del final acusa desconexiones con las notas a pie de página. Para el investigador o el curioso lector, el acceso directo a los nombres debería ser inmediato. Muchas veces sólo se desea confirmar una fecha, dato o un título. Si el resultado se obtiene con agilidad, a veces la consulta ya no interesa. Lo que puede hacer desmerecer la calidad de la edición. Que la tiene.

De igual modo, hubiera sido muy de agradecer la elaboración de diversos cuadros sinópticos que hubieran ordenado según criterios diferentes lo heterogéneo de los textos. Aquí sí que cabe decir que los árboles impiden hacernos una idea acerca del bosque. Y también hubiese sido útil poner en forma de esquema la relación con la obra en formato de libro. Una adición de páginas hubiera dado lugar a un tomo demasiado grueso pero, quizá, hubiera sido mejor dividirlo en otros dos más finos y manejables.

Una ausencia he notado: dos cortos textos machadianos publicados en el número 538 de *Cuadernos Hispanoamericanos*, en 1995. Uno para conmemorar el centenario del drama *Hernani*, de Víctor Hugo, publicado por *La Farsa*, y otro que apareció en un cuaderno titulado *Literatura, Música, Poesía*, de los que sacaba en Valencia la editorial Estudios, con cubiertas constructivistas diseñadas por Renau. No es casualidad que quien firmaba aquel artículo firme también esta reseña. Pero sobre las prosas de Antonio Machado habrá que volver en otra ocasión. Y que sea pronto.

Luis Estepa

Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta, *Giovanni Reale, traducción de Roberto Heraldo Bernet, Herder, Barcelona, 2001, 371 pp.*

En algún momento del siglo quinto antes de Cristo, unos griegos decidieron que era mejor escribir que transmitir oralmente el saber. Fue un instante decisivo en la historia occidental, pues cambió la calidad del discurso sapiente, al otorgarle la aparente fijeza del signo escrito. Se dice que hasta Sócrates el predominio de lo oral fue claro y que, a partir de Platón, se registra el cambio. También se dice que Platón se desembaraza de la poesía y del mito, para adentrarse en el lenguaje técnico de la filosofía.

Reale acepta, critica y matiza estas categorías, sobre todo a partir de los reconocidos estudios del helenista Havelock. Platón, en efecto, escribe y tuerce, en ese sentido, la tradición socrática. Pero, a la vez, sostiene que lo escrito nada vale si no se imprime en el alma del lector, si la información consolidada no es, además, cultura, como diríamos hoy. Por ello revaloriza la palabra viva porque, justamente, está viva y no cosificada en la escritura.

Algo similar ocurre con los otros dos elementos. Platón vindica la poesía, tanto que inventa el poema filosófico, dramáticamente articulado en diálogo, propiciando una tarea que tendrá larga secuela en las literaturas de Occidente. Algo similar ocurre con el mito, que no se opone ya al *logos*, sino que actúa dialécticamente en una suerte de sinergia con él, como explica Reale.

Lo que el ensayista italiano sugiere y establece es que la herencia platónica es una síntesis entre pensamiento abstracto, dicción poética y trámite narrativo, de modo que la filosofía y la literatura no funcionen desvinculadas y en departamentos especializados. La ciencia no está reñida con las letras, pues el lenguaje administra sus poderes significantes en una y en las otras. Una vasta bibliografía y una especie de

topología del platonismo completan el texto del profesor Reale.

Serguéi Eisenstein. Una vida en conflicto, *Ronald Bergan, traducción de Isabel Ferrer Marrades, Alba, Barcelona, 2001, 439 pp.*

Con un fino sentido del equilibrio, Bergan nos cuenta la vida del director de cine ruso como un entretejido de anécdotas y poblaciones fantasmales que intentan pasar al celuloide. Salva, de esta manera, el peligro del psicologismo, que supone la existencia de un alma individual que se refleja en la creación artística. Una vida definida como una obra es una obra convertida en vida. La dialéctica se impone.

Eisenstein aparece sobre una conflictiva relación familiar: mal con su madre, aparentemente ajeno al mundo de su padre, un arquitecto modernista, acabará siendo uno de los primeros constructores del cine y, ciertamente, uno de los mayores. Vivió como un niño divertido y ocurrente el descubrimiento de un arte, algo que no sucedía desde milenios. Al mismo tiempo, debió esquivar las emponzoñadas ayudas y sumisiones del poder: la paranoica dictadura burocrática soviética y la serie de frustraciones que jalonaron su excursión al mundo del cine capitalista. Filmes enteros con su firma fueron destruidos, como *El prado de Bezhin*, o no llegaron a ser montados por su autor, como *Que viva México*. Apenas filmó ocho películas y no siempre como quiso hacerlas. Item más, su condición de homosexual en un medio sexófobo como el comunista, lo obligó a aprender las habilidades de la cuerda floja.

La moraleja de la fluida y documentada biografía hecha por Bergan es que el arte siempre encuentra la grieta en la muralla para escapar hacia la libertad, que inevitablemente resulta algo imaginario, especialmente propicio a la invención. Así ocurrió con Eisenstein, un revolucionario amante de la decadencia, un vanguardista enamorado de lo clásico, un histrión que ensayó convertirse en aprendiz de cantor épico.

El atizador de Wittgenstein. Una jugada incompleta, *David J. Edmonds y John A. Eidinow, traducción de María Morrás, Península, Barcelona, 2001, 334 pp.*

A pesar del título, pocas páginas de filosofía hallará el lector de este libro: apenas las que van desde la 253 a la 267. En ellas se tratan de perfilar, de modo simplificado y

didáctico, las diferencias que pudieron separar a Wittgenstein y Popper (apoyado por Bertrand Russell) en una discusión inglesa celebrada el 25 de octubre de 1946 y de la cual no quedan más constancias que algunas referencias fragmentarias del mismo Popper.

Wittgenstein habría sostenido que no existen problemas filosóficos, sino meros embrollos o rompecabezas verbales. Popper, lo contrario: los problemas existen y basta con considerarlos problemáticamente. Desde luego, ni Wittgenstein pudo estar tan simple (en el doble sentido de la palabra) ni Popper tan lejos de su colega. Lo cierto es que el primero cogió un atizador, lo dejó caer y produjo el ruido del caso, tal vez como fallida amenaza. De lo que no se puede hablar, hay que callar y pasar a la acción.

El resto del libro es una amena y superflua serie de ecos de sociedad que nos cuentan las biografías, ya muy conocidas, de ambos contrincantes y algunos personajes cercanos a la anécdota. La lectura es amable y fluida, aunque el texto resulte, a la postre, prescindible. La vida de un filósofo, si quitamos de ella su filosofía, resulta intercambiable con cualquiera y, en consecuencia, insignificante como tal. Quizás el mayor mérito de trabajos como el de estos dos periodistas británicos, sea mostrar cómo funciona la cultura posmoderna: livianamente, reductivamente, de modo que la actitud de un filósofo sea la ruidosa caída de un atizador en un *college* inglés de la inmediata posguerra.

Materia, universo, vida, *Juan Arana, Tecnos, Madrid, 2001, 570 pp.*

Un viaje a través de la historia de las ciencias particulares que hacen a la llamada naturaleza, y también a través de sus intentos de legitimación (epistemologías) exige que el viajero sea un filósofo. Tal vez la filosofía sea el intento de estructurar una familia de los saberes y el Saber de todos ellos, el fundador o tótem. El profesor Arana se mete en harina y advierte que las categorías fuertes de las ciencias naturales son indefinibles o todavía no se las puede definir sin pedir auxilio a la filosofía pura y dura. Es decir: son categorías fundantes e instrumentales de las ciencias pero no son científicas.

Los ejemplos son abundantes y desfilan en buen orden por las páginas de este libro: el tiempo, la conciencia, la fuerza, la energía, el infinito, la vida, la materia, el universo. Siglos de teorías y controversias parecen señalar que la búsqueda es circular y remite al punto de partida que, por necesaria paradoja, se convierte en una meta. Como anota el autor: «No somos más listos que

los griegos; tenemos muchos más datos que ellos y nos beneficiamos de una larga tradición de errores y aciertos».

Desde luego, el Saber de los saberes remite al mundo de la metafísica, donde Arana sitúa la calidad última o primera del conocimiento: un progreso en el infinito, una exploración del enigma que quizá produzca otra remisión al misterio. No sabemos si lo que podemos saber es algo confinado o una búsqueda sin fin, a la cual no podemos renunciar sin dejar de ser humanos. Con una diáfana topografía, sin acudir a laberínticas jergas ni temibles tecnicismos, Arana nos pasea por su mundo de saberes, que es el nuestro, y que es también nuestro tesoro de perplejidades.

El islamismo y su reflejo. La crisis argelina en la prensa española, *Mouna Abid, Cultura Hispánica, Madrid, 2001, 384 pp.*

Dos campos de estudio explora este libro: el desarrollo del islamismo y su crisis en torno a la política argelina de los años noventa del siglo pasado, y su tratamiento en dos periódicos españoles: el *ABC* y *El País*.

Argelia, colonizada por el capitalismo francés y descolonizada según el modelo comunista soviético, asiste al agotamiento de ambas experiencias. La respuesta política y social es un crecimiento explosivo del islamismo. Evidentemente, las incursiones occidentales, de uno y otro signo, no han afectado el fondo tradicional de la sociedad argelina.

A su vez, el desarrollo demográfico desigual en el Mediterráneo y la afirmación de las tendencias integristas y fundamentalistas plantean una amenaza para la estabilidad regional. A ella se refiere la prensa española a propósito de las elecciones argelinas, convocadas y anuladas, y la subsiguiente ola de matanzas por todos conocidas.

Abid describe minuciosamente ambas situaciones y hace la crítica a ciertos excesos verbales y algunas prisas impuestas por el día a día periodístico. A la vez, en contra del tópico manoseado por ciertas firmas, se advierte que el Islam tiene un amplio lugar en la investigación occidental, pues las fuentes manejadas son, en su mayoría, francesas, con algunos aportes españoles.

La actual crisis desatada por los atentados de septiembre de 2001 atraen un renovado interés por libros como el presente, construidos desde una amplia base documental y con la intención de desbrozar el denso campo de fenómenos producidos por la confusión prepolítica entre Estado y religión.

Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente, *Karl Jaspers, traducción de Elisa Lucena y Pablo Simón, introducción de Manuel Garrido, Tecnos, Madrid, 2001, 250 pp.*

Una selección de *Los grandes filósofos* reúne media docena de estudios jaspersianos, hechos con intención didáctica pero sin aflojar su rigor intelectual. Lo más importante del conjunto es su visión, precisamente de conjunto, que armoniza coralmente la escucha y el diálogo entre personajes que distan años y leguas. Así, Buda propone una cosmología comparable a la del judeocristianismo, una similar pedagogía del dolor y la carencia, un anticipo del devenir como engendrador del ser, que parece, visto por Jaspers, un antepasado de la dialéctica moderna. Nagarjuna expone unas paradojas que se reiteran en la ironía romántica. Jesús narra parábolas y rehuye cualquier dogmatismo teórico, esbozando –quién lo diría– al Zaratustra nietzscheano.

Con todo, el favorito de Jaspers es Agustín, quizá porque resulta un cristiano febril y atormentado, un antecesor de cierto cristianismo protestante que interesa al filósofo existencial del siglo XX. Agustín anuncia a Jaspers a través de Kierkegaard. Es el creyente de un Dios conjetural que tiene existencia humana aunque no tenga ser transcendente. Y es un insistente meditador del amor como prueba ontológica de que Dios existe, que es la Unidad prometida por el encuentro de los amantes.

Oriente y Occidente, mística y filosofía de la vida, ciencia y poesía, todo confluye en las diáfanas y ordenadas lecturas de Jaspers. Buscan la verdad infusa en las controversias, el discurso plural del nosotros, la polifonía de la tolerancia humana. Aparte de su mérito didáctico, superponen esa lección mayor que consiste en exponer la tarea de la humanidad, de la difícil humanidad: pensar las religiones, de modo que sean todas una misma y plural manera de explicarnos este mundo que pertenece a todos.

B. M.

El fondo de la maleta

Europa

Europa, pequeña península de Asia siempre a punto de ser administrada por una comisión norteamericana (la ocurrencia pertenece a Paul Valéry) fue unida, a lo largo de la historia, de mala manera: por la dominación de una potencia imperial hegemónica (Roma, España, la Francia napoleónica, la Alemania de Hitler) o por el miedo atómico durante la guerra fría. Ahora, la Unión Europea, forjada a partir de una homologación económica de sus miembros y aspirantes, inaugura la Europa contractual y pacífica que tiene una milicia y una moneda.

El euro es un sistema monetario pero, más allá de él mismo, el valor de los valores y el emblema de la unidad creciente de Europa. Siglos de enfrentamientos, las dos guerras más destructivas de la historia y las ideologías nacionalistas más aguerridas preceden al hecho de que en los bolsillos de los europeos comunitarios, salvo alguna excepción, se guarde la misma moneda.

El dinero es el símbolo del valor pero también de la confianza. Pagar con dinero y cobrar con dinero significa proponer y admitir la buena ley del billete o la moneda que pasa de una mano a la otra. Equivale a mostrar el brazo desarmado en el saludo convivencial de cada día. Tiene mala fama el dinero, a veces honrado con la negra aureola de lo demoníaco. Sin embargo, es uno de los grandes esfuerzos humanos por encontrar ese objeto abstracto, aceptado por todos, que haga posible la vida en sociedad y evite el conflicto de las incontables diferencias individuales. La pequeña península, por una vez, ha dado el buen ejemplo.

Colaboradores

CARLOS ALFIERI: Periodista y crítico literario argentino (Madrid).
RAFAEL ARGULLOL: Escritor español (Barcelona).
ISABEL DE ARMAS: Crítica literaria española (Madrid).
VICTORIA CIRLOT: Ensayista española (Barcelona).
MANUEL CORRADA: Periodista español (Santiago de Chile).
LUIS ESTEPA: Crítico literario español (Madrid).
EVA FERNÁNDEZ DEL CAMPO: Crítica de artes visuales española (Madrid).
FERNANDO GIOBELLINA BRUMANA: Antropólogo español (Cádiz).
GUSTAVO GUERRERO: Escritor venezolano (París).
MAY LORENZO ALCALÁ: Escritora argentina (Madrid).
ELENA LOSADA SOLER: Crítica literaria y ensayista española (Barcelona).
JUAN FRANCISCO MAURA: Historiador español (University of Vermont).
FRANCISCO MORENO FERNÁNDEZ: Lingüista español (Instituto Cervantes, Chicago).
CRISTÓBAL PERA: Historiador español (Barcelona).
AGUSTÍN SÁNCHEZ ANDRÉS: Historiador español (Universidad de Morelia).
ISABEL SOLER: Crítica literaria y ensayista española (Barcelona).
SANJAY SUBRAHMANYAM: Historiador indio (París).

CUADERNOS
HISPANOAMERICANOS

LOS DOSSIERS

559 Vicente Aleixandre
560 Modernismo y fin de siglo
561 La crítica de arte
562 Marcel Proust
563 Severo Sarduy
564 El libro español
565/66 José Bianco
567 Josep Pla
568 Imagen y letra
569 Aspectos del psicoanálisis
570 Español/Portugués
571 Stéphane Mallarmé
572 El mercado del arte
573 La ciudad española actual
574 Mario Vargas Losa
575 José Luis Cuevas
576 La traducción
577/78 El 98 visto desde América
579 La narrativa española actual
580 Felipe II y su tiempo
581 El fútbol y las artes
582 Pensamiento político español
583 El coleccionismo
584 Las bibliotecas públicas
585 Cien años de Borges
586 Humboldt en América
587 Toros y letras
588 Poesía hispanoamericana
589/90 Eugenio d'Ors
591 El diseño en España
592 El teatro español contemporáneo
593 El cine español actual
594 El breve siglo XX
595 Escritores en Barcelona
596 Inteligencia artificial y realidad virtual
597 Religiones populares americanas
598 Machado de Assis
599 Literatura gallega actual
600 José Ángel Valente
601/2 Aspectos de la cultura brasileña
603 Luis Buñuel
604 Narrativa hispanoamericana en España
605 Carlos V
606 Eça de Queiroz
607 William Blake
608 Arte conceptual en España
609 Juan Benet y Bioy Casares
610 Aspectos de la cultura colombiana
611 Literatura catalana actual
612 La televisión
613/14 Leopoldo Alas «Clarín»
615 Cuba: independencia y enmienda
616 Aspectos de la cultura venezolana
617 Memorias de infancia y juventud
618 Revistas culturales en español

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

Boletín de suscripción

Don ....

con residencia en ....

calle de ...., núm. .... se suscribe a la

Revista CUADERNOS HISPANOAMERICANOS por el tiempo de ....

a partir del número ...., cuyo importe de .... se compromete

a pagar mediante talón bancario a nombre de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS.

.... de .... de 2002

El suscriptor

Remítase la Revista a la siguiente dirección ....

....

Precios de suscripción

		Euros
España	Un año (doce números)	52 €
	Ejemplar suelto	5 €

		Correo ordinario	*Correo aéreo*
Europa	Un año	109 €	151 €
	Ejemplar suelto	10 €	13 €
Iberoamérica	Un año	90 $	150 $
	Ejemplar suelto	8,5 $	14 $
USA	Un año	100 $	170 $
	Ejemplar suelto	9 $	15 $
Asia	Un año	105 $	200 $
	Ejemplar suelto	9,5 $	16 $

Pedidos y correspondencia:

Administración de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

Instituto de Cooperación Iberoamericana

Avda. de los Reyes Católicos, 4. Ciudad Universitaria

28040 MADRID. España, Teléfono 583 83 96

Próximamente:

Ciudades barrocas americanas

Francisco Ferrándiz Martín
Juan Antonio Flores Martos
Sergio Ramírez Lamus
Carles Feixa Pàmpols



MINISTERIO
DE ASUNTOS
EXTERIORES



AGENCIA ESPAÑOLA
DE COOPERACIÓN
INTERNACIONAL





5 euros